МИРЧА ЭЛИАДЕ

ЙОГА. БЕССМЕРТИЕ И СВОБОДА ПАТАНДЖАЛИ И ЙОГА

МИРЧА ЭЛИАДЕ

ЙОГА. БЕССМЕРТИЕ И СВОБОДА ПАТАНДЖАЛИ И ЙОГА

Мирча Элиаде

Йога. Бессмертие и свобода
Патанджали и йога

Mircea
Eliade

ИЗБРАННЫЕ СОЧИНЕНИЯ

Le yoga. Immortalité et Liberté
Patañjali et le yoga

МИРЧА
ЭЛИАДЕ

ЙОГА. БЕССМЕРТИЕ И СВОБОДА
ПАТАНДЖАЛИ И ЙОГА

Переводы
с французского

Ответственный редактор
Н. А. Канаева

Научно-издательский центр
«Ладомир»
Москва

Издано при финансовой поддержке
Федерального агентства по печати и массовым коммуникациям
в рамках Федеральной целевой программы «Культура России»

Переводы
А. Л. Антипенко, Р. И. Черниковой

Вступительные статьи
Н. А. Канаевой, С. В. Пахомова

Комментарии
Н. А. Канаевой

Оформление
Е. В. Гаврилина

Издание выпущено при поддержке
Эрика Александровича Роберта

© А. Л. Антипенко. Перевод, 2013.
© Р. И. Черникова. Перевод, 2013.
© Н. А. Канаева. Статья, комментарии, 2013.
© С. В. Пахомов. Статья, 2013.
ISBN 978-5-86218-512-6
© Научно-издательский центр «Ладомир», 2013.

Репродуцирование (воспроизведение) данного издания любым способом без договора с издательством запрещается

ОТ РЕДАКТОРА

Есть книги, над которыми не властно время: их непреходящая ценность обусловливается значимостью той информации, которую они несут. Книги румынского историка и философа культуры Мирчи Элиаде (1907–1986), посвященные истории духовной культуры, – из их числа. В представляемом читателю томе – две такие книги, освещающие важнейшую составляющую индийской культуры: йогу в ее теоретическом и практическом аспектах («Йога. Бессмертие и свобода» и «Патанджали и йога»). Основой обеих книг является подготовленная во время обучения Элиаде в Индии (1928–1931) и защищенная в 1933 году в Бухарестском университете диссертация по йоге на степень доктора философии. Эта диссертация была издана в 1936 году в Париже под названием: «Йога: Эссе об истоках индийской мистики».

Яркая личность и обширное творческое наследие румынского историка культуры, ставшего одним из светил мирового востоковедения[1], у нас достаточно хорошо известны, так как результаты его научных изысканий (получавшие в мировой науке почти полярные оценки) и художественные произведения публиковались в России. Выходили и посвященные мыслителю специальные статьи[2].

Первая из двух книг («Йога»), вышедшая первым изданием в 1951 году, переводилась неоднократно, причем как с англоязычных, так и с франкоязычных изданий[3]. «Патанджали и йога» (1-е изд. 1965) пока на русском языке не издавалась. Настоящее

---

[1] Элиаде, румын по рождению, знал 8 языков (английский, немецкий, итальянский, иврит, фарси и санскрит); преподавал в Бухарестском университете, был на дипломатической работе; за поддержку крайне правой профашистской организации «Железная Гвардия» накануне Второй мировой войны 4 месяца провел в лагере для политзаключенных; долгое время жил и преподавал во Франции и США. С 1966 г. – гражданин США.

[2] См., напр.: *Забияко А. П.* Сакральное как категория феноменологии религии М. Элиаде // Религиоведение. 2004. № 4; *Михельсон О. К.* История религий и Новый гуманизм М. Элиаде // Религиоведение. 2003. № 4; *Он же.* Концепция небесного паттерна М. Элиаде и его трактовка представлений о смерти в загробном мире // Образ рая: от мифа к утопии. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. Вып. 31. С. 95–99 (Серия «Symposium»); *Ревуненкова Е.* Проблемы шаманизма в трудах М. Элиаде // Актуальные проблемы этнографии и современная зарубежная наука / Под ред. Ю. Маретина и Б. Путилова. Л.: Наука, 1979. С. 241–258; *Сухачев Н. Л.* Феномен духа и космос Элиаде // М. Элиаде. Азиатская алхимия. М., 1998 и др.

[3] Самые известные переводы – сетевая версия книги, переведенная с французского В. Траском, с английского – С. Никшичем и Д. Палец, датированная 2000 и 2004 гг., и перевод с английского С. В. Пахомова, вышедший двумя изданиями (2000 и 2004 гг.) в Издательском доме Санкт-Петербургского университета.

издание – перевод с французского. Помимо того, что в нем объединены две книги, оно имеет еще одно существенное отличие от предыдущих: выверенный (насколько это оказалось возможным в российских условиях) научный аппарат, призванный максимально облегчить восприятие и понимание непростого текста М. Элиаде. Некоторая громоздкость этого аппарата заставляет сопроводить его «инструкцией по применению».

Он приложен к обеим работам самим автором, но подвергся тщательной проверке и существенно расширен в данном издании. Имеется в виду как осуществленная проверка правописания специальных терминов (преимущественно на санскрите и пали), подвергавшихся искажениям при многочисленных переизданиях книг М. Элиаде на разных языках, так и исправление выходных данных книг и статей, использовавшихся румынским автором в качестве фактуальных источников, но не всегда точно представленных, уточнение страниц, на которых находятся процитированные им фрагменты, соотнесение переводов первоисточников у Элиаде с их российскими коррелятами.

Авторская часть сопроводительных материалов к «Йоге», помимо общепринятых указаний источников цитат, включает постраничные примечания со сквозной нумерацией и пространную тематизированную библиографию, выделенную из основного текста, дабы она не мешала его восприятию. Библиография открывает читателю внушительный по размеру мир классических исследований Востока в целом и Индии – в частности, показывает, сколь обширны результаты, полученные востоковедами ведущих научных школ (английской, французской, итальянской, российской) в их «полевых» исследованиях на протяжении XVIII–XX веков, привлекаемые М. Элиаде для его теоретических обобщений о йоге. Со времени, прошедшего с первого издания «Йоги» (1951), появилось неизмеримое количество достойных внимания исследований по данному предмету. Некоторые из них указал сам М. Элиаде в Дополнительной библиографии. Авторские примечания содержат также разъяснения отдельных концепций и культурных реалий.

В научный аппарат книги входят также Указатель терминов, Указатель имен, встречающихся в тексте, Список сокращений и подробные комментарии научного редактора. Список сокращений включает сокращения названий первоисточников, периодических и продолжающихся изданий (специализированных журналов и энциклопедий, серийных изданий), названий наиболее цитируемых книг и статей. Первоисточники, журналы, энциклопедии и серии кодируются по названиям; исследования (книги и статьи) – по фамилиям авторов и годам издания. Текст сопровождают редакторские комментарии двух видов. Первые являются толкованием иностранных слов и выражений, обозначаются «звездочками» (*) и даются внизу страницы; вторые, обозначенные цифрой и «звездочкой» (1^*, 2^* и т. д.), содержат разъяснения специальных терминов, либо оставленных без внимания М. Элиаде, либо объясненных неудовлетворительно с позиций тогдашнего уровня развития социально-гуманитарного знания. В этих же комментариях проводится сопоставление французских и русских переводов первоисточников.

Обилие эмпирических фактов и мифологических сюжетов, используемых М. Элиаде для обоснования своих теоретических идей и воссоздания культурно-исторического контекста йоги, равно как простота изложения (сохраненная хорошим переводом А. Л. Антипенко), обстоятельная статья о самом М. Элиаде, написанная известным специалистом по йоге С. В. Пахомовым, делают книгу столь же интересной, сколь и доступной самой широкой читательской аудитории.

Н. А. Канаева

МИРЧА ЭЛИАДЕ: ЙОГИН И ИССЛЕДОВАТЕЛЬ ЙОГИ

Весной 1928 года Мирча Элиаде, студент Бухарестского университета, отправил в Индию письмо, которое, как оказалось впоследствии, стало для него судьбоносным. Адресатом этого послания был правитель (махараджа) небольшого восточноиндийского государства Кассимбазар, Маниндра Чандра Нанди, славившийся своей поддержкой различных проектов в сфере культуры, науки и образования. Опираясь на финансовую и материальную помощь махараджи, Элиаде хотел заняться в Калькутте написанием диссертации и «поработать пару лет с Дасгуптой, живя достаточно скромно, как живут индийские студенты»[1]. Упомянутому в письме известному историку индийской философской мысли Сурендранатху Дасгупте (1887–1952) молодой румынский философ и филолог был обязан ростом своего интереса к индийской духовной культуре: незадолго до того он познакомился с первым томом его «Истории индийской философии»[2]. И летом пришел ответ от махараджи. Тот любезно соглашался помочь будущему диссертанту.

В скором времени, почти без особых хлопот, Элиаде оказался в стране, которой суждено было оставить неизгладимый след в его душе и в его сочинениях, навсегда слиться в его сознании с духовным порывом к освобождению, с выходом за пределы «времени и истории». Под чутким руководством профессора Дасгупты он приступает к штудированию текстов индийских религиозно-философских систем и к углубленному изучению санскрита. Он усердно посещает лекции профессора в университете. Но при этом Элиаде не упускает возможности поближе познакомиться с «другой» Индией: он бывает в священных для индийцев местах, на различных религиозных церемониях и праздниках; вместе с Дасгуптой наносит визит в Шантиникетан, к поэту и мыслителю Рабиндранату Тагору, который масштабом своей личности совершенно ошеломляет начинающего индолога.

Индия с ее манящими духовными далями привлекала его гораздо больше, чем жизнь осевших в колонии европейцев, чопорных и ограниченных, презрительно относившихся к местным «туземцам» и не выражавших должного почтения к достижениям их культуры. Тем не менее Элиаде после прибытия в страну прожил по совету профессора около года в пансионе миссис Перрис, где вдоволь насмотрелся на британские нравы и на отношение к индийцам. После того как Дасгупта счел, что Элиаде достаточно акклиматизировался в экзотичной стране, он пригласил его пожить в своем доме, на что тот с радостью согласился. Еще бы: находиться бок о бок с наставником, иметь возможность в любой момент подойти к нему с вопросом, помогать ему в его штудиях – да это мечта любого искреннего ученика! Элиаде помогал своему гуру составить указатель к одному из томов его «Истории индийской философии». Впрочем, основная деятельность Элиаде проходила в бдении над санскритом и фи-

---

[1] *Eliade M.* Autobiography of Mircea Eliade: In 3 vol. Chicago; L., 1990. Vol. I. P. 145.

[2] См.: *Dasgupta S. N.* A History of Indian Philosophy: In 5 vol. Cambridge, 1922–1955.

лософскими трактатами. А чтобы получить больше возможностей для путешествий, наш автор успевал еще и сочинять романы на румынском языке и публиковать их на своей родине.

Молодого и пытливого исследователя интересовали не только теоретические знания. Практическое изучение индийских религиозных систем стало весьма существенным эпизодом «индийских университетов» будущего автора «Йоги». Мирча вплотную знакомится с йогой как с живой, современной и популярной традицией, которая к тому времени только еще начинала свое победоносное шествие по миру. В духовных центрах Гималаев, в частности в Ришикеше, где в ту пору активно действовал знаменитый йогин, общественный деятель и врач Свами Шивананда (1887–1963), которого Элиаде впоследствии выведет персонажем в своей повести «Серампорские ночи», он в течение шести месяцев осваивает сложные психотехники йоги, упражняется в медитации, контроле над дыханием, асанах и т. п. Шивананда отмечал прогресс в его занятиях и пророчил ему успех «второго Вивекананды». Забегая вперед, скажем, что это пророчество сбылось на все сто процентов: в то время как один из лидеров неоиндуизма покорил западный мир своими яркими проповедями и книгами на темы индийской духовности, румынский ученый стал крупным, признанным и очень популярным авторитетом в области религиоведения.

Будущий творец «Йоги» ничего не поведал миру о тех переживаниях, которые у него были в период обитания в скромной хижине отшельника на берегу Ганга (искус ученичества), – наверное, потому, что достаточно сложно найти адекватный язык для выражения невыразимого. Тем не менее те описания йогических опытов, которые попали на страницы его трудов, свидетельствуют о том, что Элиаде говорил со знанием дела. Например, в «Йоге» он описывает технику созерцания огня, «как этому обучают сегодня», а в своем чарующем романе «Загадка доктора Хонигбергера» (1940) в художественной форме повествует о некоем докторе Зерленди, которому удалось овладеть секретами йоги, стряхнуть с себя путы профанного мира (настолько, что его собственная семья начисто забыла о нем) и исчезнуть в Шамбале – таинственной, волшебной стране. Как автобиографично звучит горестное признание человека, который разбирал архив доктора: «Если бы я остался в моей хижине на левом берегу Ганга, в моем скрытом джунглями убежище, о котором я думаю не иначе как о потерянном рае, может быть, там меня и настигла бы разгадка тайны, может быть, после долгих лет приуготовлений и упорных попыток я бы нащупал путь, ведущий в невидимую страну. Но мне на роду было написано лишь до самой смерти лелеять ее в своих печалях и не узнать никогда»[3].

Вполне может быть, что опыт, приобретенный Элиаде во время прохождения им своих йогических «университетов», стал решающим при формировании его взглядов на религиозные феномены. Вот что он писал впоследствии в предисловии к своему труду «Поиски истории и значение религии»:

> К несчастью, у нас нет более точного слова для обозначения опыта переживания сакрального, чем «религия». Наверное, уже слишком поздно искать иное слово; впрочем, термин «религия» все еще может быть полезным, при условии, что он будет подразумевать необязательно веру в Бога, богов, духов, но, скорее, переживание сакрального и, следовательно, выражать идеи бытия, значения, истины[4].

---

[3] Цит. по: *Элиаде М.* Загадка доктора Хонигбергера // М. Элиаде. Под тенью лилии. М., 1996. С. 330.

[4] *Eliade M.* The Quest for History and Meaning in Religion. Chicago, 1969. P. I. В отечественной науке подобный взгляд обоснован в книге Е. А. Торчинова «Религии мира: Опыт запредельного (трансперсональные состояния и психотехника)» (СПб., 1997).

Так что вполне уместно счесть, что йогические переживания Элиаде были религиозным опытом «встречи с трансцендентным», оставившим у него самые яркие, неизгладимые впечатления. В то же время они стали основой теоретических выкладок Элиаде и его отношения к практическим способам вхождения в «мир запредельного».

Впрочем, этот столь удачно начавшийся религиозный опыт не был доведен до конца. Ученик Дасгупты и Шивананды пал жертвой гордости — качества, с которым сталкивается каждый духовный странник на своем сложном пути. Из южноафриканского города Йоханнесбурга приехала «в поисках Абсолюта» некая Дженни. Как и Элиаде, она обосновалась в Сварга-ашраме. Человеку западного типа часто не хватает терпения и дисциплинированности при занятиях восточными духовными практиками. Так было и в случае Дженни: она предложила своему новому знакомому практиковать тантрическую *майтхуну* (сакральный половой акт), не дожидаясь разрешения учителя. Элиаде учение тантры нравилось куда больше «классических» форм йоги, аскетически отрицавших чувственную, мирскую жизнь, и он поддался искушению быстрого продвижения к цели. Спустя несколько недель после начала этой эротической практики жизненная энергия прямо-таки ходуном ходила в его теле, готовясь выйти через «дыру Брахмы» и слиться с Абсолютом. Но ретивый неофит был вовремя остановлен одним аскетом, который предрек ему скорую кончину в случае продолжения таких опасных игр. Этот ушат холодной воды был для Элиаде полезным и отрезвляющим. Однако вместо того, чтобы отступить на шаг назад и все начать сначала, он решил признать свое духовное поражение. Сняв одеяние отшельника, в котором пребывал последние полгода, и переодевшись в европейский костюм, незадачливый йогин простился с гуру Шивананадой и окончательно вернулся в мир «сансары».

Резкое прекращение занятий йогой стало вторым неприятным «подарком» судьбы, полученным в Индии Элиаде и закрывшим для него дорогу в «метафизическую Индию». Первый же был более прозаичен, хотя и более чувствителен в эмоциональном плане. Еще в период пребывания Элиаде в доме профессора Дасгупты на правах члена его семьи, он начал слишком тесно общаться с юной дочерью профессора — Майтрейи, и их отношения, начавшиеся как искренняя дружба, переросли в не менее искреннюю любовь. Несмотря на то, что молодые были готовы пожениться, родители Майтрейи оказались другого мнения, и румынский соискатель ученой степени получил отказ от дома. Именно тогда, в сентябре 1930 года, он и отправился в Гималаи, чтобы в глубоком уединении поразмышлять о непостижимых хитросплетениях майи.

Когда же Мирча Элиаде спустя полгода покинул свой гималайский ашрам, то он осознал, что его призвание — не «поиск Абсолюта», а культуротворчество.

> Я мог быть созидателен только в том случае, если бы остался в *своем* мире, который в первую очередь был миром румынского языка и культуры. И я не имел права отказываться от него, пока не исполнил бы своего предназначения, то есть до тех пор, пока не истощил бы свой творческий потенциал Верить, что я мог, в двадцать три, принести в жертву историю и культуру ради «Абсолюта», было еще одним доказательством того, что я не понимал Индию. Моим призванием была культура, а не святость (Eliade 1990: 199–200).

Проведя такую демаркацию между священным и культурным, Элиаде выбрал второе — впрочем, только для того, чтобы постоянно напоминать и себе, и своим многочисленным читателям о ценности тех поисков Абсолюта, от которых ему пришлось отказаться.

Фактически оставление ашрама означало прощание с Индией; и хотя Элиаде оставался в стране еще более полугода, работая над своей диссертацией, копаясь в библиотеках, посещая музеи и святые древние города, хотя ему довелось встретить хорошего мастера, который чуть не стал его гуру, все было решено еще тогда, в мар-

те 1931 года. Предвестником прощания стало также письмо отца, сообщавшего, что Элиаде призывают на службу в румынскую армию. Как не хотелось уезжать! Еще три месяца после этого послания с родины Мирча с жадностью вдыхал атмосферу индийской «спиритуальности»; он не верил, что уезжает навсегда, и говорил себе и друзьям, что обязательно вернется года через два-три. Однако этому желанию, увы, не суждено было сбыться. Приехав в конце 1931 года в мир «румынского языка и литературы», он вскоре окунулся с головой в писательскую и преподавательскую деятельность. Индия же, страна чудес и жажды вечной свободы духа, заняла прочное место в мире его воображения, маня к вечному покою и блаженству; периодически она становилась местом действия некоторых художественных сочинений румынского автора – например, автобиографического романа «Майтрейи» (1933) или повести «Серампорские ночи» (1940).

Согласно Элиаде, на протяжении всей многовековой истории Индии проступают две основные тенденции ее духовных путей, две одинаково мощные линии, подкрепляемые выдержками из вед, – путь *аскезы* и путь *эроса*. Аскетический путь предполагает третирование и, в идеале, нивелирование жизни в пользу прекращения череды перерождений и ухода в невыразимое, в абсолютное инобытие. «Эротический» (витальный) способ отношения к высшей цели не предусматривает уничижения жизни; напротив, последняя *освящается*, становясь главной и единственной силой, помогающей адепту понять фундаментальную недвойственность земной, изменчивой сферы и мира высочайшей духовной истины.

Несмотря на все свое уважение к многотрудным аскетическим подвигам, сам Элиаде слишком любил жизнь во всех ее проявлениях, поэтому ему слабо верилось в то, что такое вот суровое самоограничение – единственно правильный способ встречи с Абсолютным. И снова многоликая Индия подкрепляла его мнение: «Именно с этого времени (конец 1929 г.) я начал понимать, что Индия знала не только стремление к *освобождению* (eliberare), но и жажду *свободы* (libertate); Индия верила в возможность блаженного и независимого существования, обретаемого здесь и сейчас» (Eliade 1990: 176). Такое различение подтолкнуло Мирчу Элиаде к развитию соответствующих идей в докторской диссертации, которую он писал в 1930–1932 годах. Эта диссертация уже содержала основные положения будущей книги о йоге. Именно там и проявился в полной мере его интерес к неклассическим формам йоги, как тантрического толка, так и «архаического». Диссертация впервые была опубликована во Франции в 1936 году под названием «Йога. Эссе о происхождении индийской мистики»[5] и имела большой успех, заслужив похвальные отзывы солидных ученых. Изрядно переработанная и исправленная, она, как указывалось выше, послужила ядром книги «Йога. Бессмертие и свобода», впервые вышедшей в той же Франции в 1954 году. Помимо этих произведений, тема йоги освещалась и в таких сочинениях Элиаде, как «Техники йоги»[6], «Патанджали и йога»[7], статье «Космическая гомология и йога»[8] и др.; в отдельных своих аспектах она «всплывала» практически во всех основных произведениях румынского религиоведа.

Таким образом, очевидно, что Мирча Элиаде был не только специалистом по мифам и шаманизму, по истории религий, но и ученым, серьезно интересовавшимся йогическими практиками и теориями, которые служили ему порой источником концептуального вдохновения. Так, идеал совершенного йогина (*дживанмукта*) стал

---

[5] См.: *Eliade M.* Yoga. Essay sur les origines de la mystique indienne. P., 1936.

[6] См.: *Eliade M.* Techniques du Yoga. P., 1948.

[7] См.: *Eliade M.* Patañjali et le Yoga. P., 1962.

[8] См.: *Eliade M.* Cosmical Homology and Yoga // Journal of the Indian Society of Oriental Art. No. V (1937). P. 188–203.

основой для разработки его своеобразной «религиозной антропологии», исследующей способы бытия homo religiosus*. Элиаде ставил знак равенства между «человеком религиозным» и человеком как таковым: «"Быть" – это значит быть религиозным», – писал он (см.: Eliade 1969: 2). Если учесть приведенное выше замечание о том, что религия – это переживание опыта присутствия сакрального, то окажется, что наиболее религиозным будет человек, способный вызывать подобный опыт по своему желанию и контролировать его ход. Понятно, что наиболее совершенной кандидатурой здесь становится именно йогин.

Само название текста подсказывает, что автор собирался предложить по меньшей мере два не редуцируемые друг к другу подхода к теме йоги – *бессмертие* и *свобода*. На первый взгляд кажется, что этих подходов гораздо больше. Уже на начальных страницах Элиаде замечает, что понятие йоги весьма богато разными значениями и что, даже если убрать те значения, которые не относятся к духовному пути, все равно семантическая панорама остается впечатляющей. Соответственно, различными будут и цели, которые выдвигаются разными йогическими учениями. Если, скажем, классическая йога стремится к отъединению индивидуального пуруши от сладкого, но давящего плена первоматерии–пракрити, то хатха-йога нацелена на достижение «алмазного», то есть «несокрушимого» физического тела, на бессмертие и слияние с абсолютным началом в облике Шивы. Тем не менее, несмотря на этот плюрализм, все виды йоги, согласно логике Элиаде, могут быть размещены в два «лагеря», согласно их отношению к проблематике свободы и бессмертия. Впрочем, подобное разделение выдерживается автором далеко не всегда.

Когда Элиаде еще только приступал к работе над своим произведением, на Западе йога воспринималась почти исключительно в контексте классической школы Патанджали. Йогу понимали преимущественно в качестве *даршаны*, то есть скорее с теоретической, философской стороны, чем с практической. Крайне редко замечалось то, какие глубокие ростки пустила йога в индийском миросозерцании, какое влияние она оказала на все сферы жизни индийского общества. И разумеется, не ставился вопрос о том, могли ли существовать какие-то «неклассические» образцы йоги, тем более автохтонного характера. Понадобилось появление ученого-компаративиста, умеющего охватывать предмет исследования с различных сторон, чтобы заметить, что йога Патанджали отнюдь не единственная и даже не самая важная духовная дисциплина среди целого сонма других. Элиаде сумел представить йогу как целостный и универсальный индийский духовный мир, разные элементы которого соответствуют разным культурным уровням, состояниям сознания и даже слоям традиционного общества. Он значительно удревнил йогу, найдя ее уже у «доисторических» аборигенных народов Индии, и показал, каким образом эта йога, видоизменяясь и приспосабливаясь, могла входить в официально признанные практики и становиться составной частью таких великих религиозных систем, как буддизм, джайнизм, индуизм. Развитие йоги в конце концов привело к тому, что она, по сути, стала синонимом духовного совершенствования.

Широта подхода Элиаде позволяет ему парировать любые возможные в его адрес упреки относительно размывания границ между йогой и другими путями, ведущими к спасению: хотя «йога» – понятие многозначное, можно объединить наиболее употребимые его значения в едином целом. Таковым целым, безусловно, становится «духовная переправа», ведущая сквозь покровы майи и круговорот сансары к инобытию, Абсолюту. Тем самым йога из конкретной «ортодоксальной» системы превращается в полностью лишенную каких-либо идеологических приоритетов совокупность практических средств, *техник*, направленных на достижение высшей цели. Такая йога

* человека религиозного (*лат.*).

поистине может без всякого для себя ущерба принадлежать любой религиозной системе. Не случайно в первой же главе своего труда Элиаде, описывая четыре «кинетических» понятия индийской философии, связывает понятие йоги с «эффективными приемами для обретения освобождения».

Румынский религиовед проводил четкую границу между сферами «профанного» и «сакрального». Он считал первую из них образцом онтологической ущербности, гносеологической слепоты, а вторую — «центром» реальности и источником смысла, высшего знания. Этой фундаментальной оппозиции вторят и другие: к «профанному» относятся время и история, сакрализованы же «выпадение из времени» (равнозначное «возвращению к истоку времен», «золотому веку») и космические измерения, размывающие историческую «линеарность». Точно так же оппонируют друг другу и «homo religiosus», то есть человек, знающий на своем опыте, что такое запредельная реальность, и человек обычный, суетный. Без опыта Встречи с сакральным последний остается профаном даже в том случае, если он является «верующим»; здесь просвечивает гностическая подоплека религиозной антропологии Мирчи Элиаде.

По иронии судьбы, решительный враг истории в 1956 году получил соблазнительное предложение занять вакансию заведующего кафедрой *истории* религий в Чикагском университете; это место освободилось после кончины немецкого религиоведа-феноменолога Иоахима Ваха. Но еще раньше Элиаде сумел справиться с щекотливой ситуацией в вопросе об истории, и сделал он это, отделив «историю религий» от собственно «истории»; первая была представлена им как синтетическое знание о человеке, а вторая осталась в рамках новоевропейского линейного движения в никуда. «История религий лучше, чем любая другая дисциплина о человеке (психология, антропология, социология и др.), способна показать путь к философской антропологии. Ибо сакральное — это универсальное измерение» (Eliade 1969: 9). Более того, история религий закладывает краеугольный камень в построение будущего всемирного здания «нового гуманизма»; ведь человек, повторим вслед за Элиаде, только потому и называется человеком, что он может, преодолев самого себя, встретиться с сакральным. В этом смысле каждый из нас — «homo religiosus», все мы потенциально способны на запредельные свершения, хотя реально не отдаем себе в этом отчета. На таком постаменте возможной религиозности Элиаде утверждает великое равенство всех людей, равенство, которого он лишал их в оппозиции «профанное — сакральное».

Подобное двойственное отношение к «истории» (с одной стороны — «преодоление», с другой — формирование глубинного знания о человеке) образует особую методику, которая в принципе укладывается в рамки феноменологической герменевтики. Элиаде в данном смысле нельзя назвать строгим феноменологом, и в этом он похож на выдающегося немецкого мыслителя М. Хайдеггера. Кстати, один из исследователей (И. Стренски) указывает на типологическое сходство между поворотом, совершенным Хайдеггером от Э. Гуссерля, основателя философской феноменологии, и поворотом Элиаде от родоначальника феноменологии религии, голландца ван дер Леува: оба повернули от абстрактного конструирования понятий и абсолютизации трансцендентального субъекта к экзистенциальным моментам бытия. Тем не менее у Элиаде сохраняется нечто такое, что позволило еще одному из исследователей его творчества с уверенностью заключить, что «Элиаде — феноменолог религии, а не историк религии. Под "историей религии" он на самом деле подразумевал феноменологию»[9]. И в полной мере его феноменологический метод сказался в «Йоге». Это выразилось, например, в скрупулезной «дескриптивизации» различных аспектов йоги, причем Элиаде ставит акцент на первоисточники, придерживаясь выдвинутого в

[9] *Barbosa da Silva A.* The Phenomenology of Religion as a Philosophical Problem. Uppsala, 1982. P. 124.

свое время Гуссерлем девиза «Назад, к самим вещам!». Элиаде заставляет «вещи» йогических дисциплин вещать о самих себе, тем самым отказываясь сводить предмет йоги к какому-то социо-, психо-, культуро-, политико- и прочим видам «достаточных оснований». Но эта автономия йоги, которую автор подчеркивает еще и своим старанием максимально устраниться от всяких личных оценок и пристрастий (как мы помним, тантрическая йога вдохновляла его больше, чем классическая), внутри самой себя выглядит как полиморфизм разных уровней и видов йоги; здесь действует другой методологический принцип Элиаде, а именно выявление «множественности ликов сакрального»; иначе говоря, йога, выглядящая как гомогенная целостность по отношению ко всему, что не является йогой, обнаруживает свою гетерогенность в пределах собственных практик, задач и теорий. В первом случае акцент ставится на тождестве, во втором — на собирании и систематизации различий. Эта постоянная «диалектика» акцентов помогает Элиаде вырабатывать и укреплять свою «синтетическую стратегию».

Впрочем, автор «Йоги» не ограничивается одной дескриптографией; он делает шаг, на который не отваживается феноменология «как строгая наука», но который, пожалуй, неизбежен для исследователя, занимающегося историей религии, — он *сравнивает* религиозные феномены друг с другом.

> По этому особому пункту историк религий также отличается от феноменолога. Историк религий не достигнет понимания феномена до тех пор, пока не сравнит его с тысячью похожих и непохожих на него феноменов, пока не даст ему место среди них[10].

В данной книге сравнению подвергаются йогические дисциплины разных эпох (Харапы, ведийского периода, раннего буддизма и т. д.), разных культурных регионов (сравниваются суфийская, исихастская, даосская «йоги»), наконец, относящиеся к разным социальным контекстам и традициям (маргинальные — ортодоксальные и т. д.). Эти сравнительные исследования, в свою очередь, приводят к созданию целостной системы. Впрочем, та программа, которая в последующих работах Элиаде получит наименование «новый гуманизм», в «Йоге» едва намечена, поскольку она принадлежит к числу относительно ранних его произведений. Тем не менее отдельные замечания автора дают понять, что на эту тему он размышлял уже тогда: так, в предисловии к книге, стремясь навести мосты между «западным интеллектом» и «восточным созерцанием», он пишет о сходстве экзистенциализма и индийской философии на почве интереса к решению проблемы «человеческого удела», или «человеческой обусловленности» (human conditioning): «...проблема обусловленности человека, его "временности" и "историчности" является центральной для европейской мысли, и она же с самого начала глубоко волновала индийскую философию» (с. 46 наст. изд.), — пишет Элиаде.

«Творческая герменевтика» — таким термином из словаря самого же Элиаде можно назвать эти его «синтезирующие» тенденции. Для него герменевтика — не столько истолкование чего-либо, сколько способ бытия, «герметическое священнодействие», благодаря которому на основе *знания* о трансцендентном возникает устойчивое внутреннее единство. Кроме того, для Элиаде герменевтика была неразрывно связана со всеми теми символами, которые окружали образ Гермеса; не случайно он всю жизнь был увлечен алхимией, и даже самое первое произведение, написанное им в 14 лет, называлось: «Как я открыл философский камень»[11]. Элиаде понимал герменевтику

---

[10] *Eliade M.* Shamanism. Archaпc Techniques of Ecstasy. L., 1964. P. XV.

[11] См.: *Cahier de l'Herne.* Mircea Eliade. P., 1978. P. 3. См. также некоторые его произведения по алхимии, собранные в кн.: *Элиаде М.* Азиатская алхимия. М., 1998.

в духе герметических авторов эпохи Возрождения (Бруно, Фичино, Кампанеллы), которых он изучал до и во время своего пребывания в Италии в 1928 году. В этом контексте герменевтика имеет оккультно-магический характер. Возможно, Элиаде пытался по-своему воскресить архаическую мудрость Гермеса Трисмегиста — этого загадочного и парадоксального образа поздней античности.

Элиадовский «герметизм» в книге по йоге предстает в виде описания совершенного йогина — образа многозначного, многоуровневого и часто противоречивого, но тем не менее все-таки идеального. Почему же этот образ столь привлекал его?

Румынский писатель и философ Эмиль Чоран, друг Элиаде, полагал, что Элиаде, будучи настоящим ученым, не мог в полной мере быть религиозным человеком: «Невозможно представить себе молящимся специалиста по истории религий». Он склонен видеть в фигуре великого религиоведа представителя «неоалександрийства», воскресившего в новых условиях то мощное эклектическое религиозно-философское движение, которое процветало в эпоху поздней античности и которое «принимало все верования одинаково, не будучи способно выбрать какое-нибудь одно из них»[12]. Тем не менее Чоран заблуждался, следуя устойчивой традиции отождествления религии с конфессиональной верой. Элиаде же, напомним, связывал понятие религии не столько с верой, сколько с глубинными экзистенциальными переживаниями, делавшими возможным «преображение» существования и «выход в необусловленное». В тех религиях, которые он называл архаическими, он и находил подобный опыт во всей его завершенности; соответственно, особый его интерес вызывали и такие религиозные, духовные, психопрактические системы, которые, не будучи сами по себе архаичными, сохраняли тем не менее внутреннюю связь с архаикой. К этим системам принадлежала и йога.

Таким образом, интерес к йоге был у Мирчи Элиаде не столько научным, сколько экзистенциальным, вырастая из смутного желания «раздвоенного» сознания добиться «воссоединения», «совпадения противоположностей», то есть желания обрести свободу. Похоже, йога виделась ему одновременно и «чистилищем» измученной души, и тем порогом, за которым начиналась страна вечного блаженства, истины и религии. Йогин для него — существо, сумевшее избавиться от «обусловленности», превзойти «темпоральность» и «историчность» и окончательно уйти в «примордиальную»[13] матрицу высшего бытия[14].

В связи с упомянутой здесь примордиальностью было бы к месту уточнить отношение Мирчи Элиаде к представителям своеобразного неоконсервативного течения современной Европы, взявшим на вооружение идеи о «примордиальной традиции» французского эзотерика Рене Генона (1886–1951), то есть к представителям традиционализма. Сам Элиаде не делал каких-либо ясных заявлений на этот счет, что позволяет хотя бы формально не относить его к этому движению. Тем не менее настойчивость, с которой Элиаде отводят место в традиционалистских рядах, обращает на себя внимание[15]. На поверхности лежит сходство в политической сфере. В принципе, как автор «Йоги», так и традиционалисты с известной долей недоброжелательности относятся к либеральным ценностям, считая их причиной утраты подлинных

---

[12] *Cioran E.* Les débuts d'une amitié // L'Herne 1978: 200.

[13] То есть изначальная, вечная (от *лат.* primordialis — первоначальный).

[14] Ср.: «Их (йогинов. — *С. П.*) цель состоит в освобождении от обусловленности и тем самым в избавлении от страдания, поскольку страдание — плод бессознательной обусловленности» (*Фёрштайн Г.* Энциклопедия йоги. М., 2003. С. 23).

[15] Так, в энциклопедии «Мистики XX века» (М.: Миф-Локид, 1996) имя Элиаде соседствует с именем Генона в рубрике «традиционалисты».

высот человеческого духа и замыкания на мелких прагматических задачах на фоне тотальной людской усредненности и абсолютной «демократизации». Либерализм воспевает обыденность – но это неприемлемо для сторонников традиции (и Элиаде), поскольку то, что ими считается истинным, лежит вне сферы common sense*. Не случайна в этой связи дипломатическая служба Элиаде при режиме генерала Антонеску, верного сподвижника германского фюрера, а значит, яркого противника либерализма. Тем не менее никаких похвальных речей в адрес фашиствующей власти Элиаде не оставил и впоследствии старался обходить стороной эту скользкую тему. К 1950-м же годам революционный пафос Элиаде (если он вообще был) заметно поубавился, и затем в кресле заведующего кафедрой истории религий Чикагского университета мы видим вполне благодушного джентльмена, не высказывающегося резко о тех ценностях и установках, среди которых он живет и работает.

Отличает концепцию Элиаде от взглядов традиционалистов гораздо большее, чем то, что сближает с ними. В то время как те ставят акцент на единстве traditia perennis**, имеющей один исток, один центр и лишь выражающейся во многих субтрадициях по-разному, Элиаде подчеркивает «плюрализм сакрального» уже на уровне содержания, а не только выражения: традиций существовало много, они друг с другом перекликались и друг на друга влияли, но в принципе каждая шла своей дорогой. Если и можно объединить этот «плюрализм», то только на основе «единства религиозного опыта»,– и здесь мистицизм Элиаде контрастирует с «метафизичностью» Генона и Юлиуса Эволы, которые делают такой основой метафизическое, изрядно интеллектуализированное знание, а не духовно-религиозный опыт.

Далее, если до исконной Традиции, по мнению того же Генона, добраться практически невозможно, – она пребывает в абсолютной тайне, будучи наглухо закрыта для современной цивилизации с ее либеральной демократией, механистичностью и материализмом, – то для Элиаде сакральное коррелирует с определенными состояниями сознания (здесь он сближается с К.-Г. Юнгом, чьи фундаментальные идеи оказали на него определенное влияние), которые в принципе доступны, – пусть только «посвященным», но доступны, – потому что любой человек, в той или иной степени испытавший «прорыв уровня» (что, по мысли Элиаде, может произойти в творческом процессе в не меньшей степени, чем при занятиях медитацией), уже является инициированным, уже входит в эту «традицию» – невзирая на то, что потом он, может быть, опять выпадет из нее. Наконец, если традиционалисты, эти новые гностики, придерживаются представлений об «инволюции» человеческого духа, о все большем и большем самозамыкании Традиции, то Элиаде смотрел на вещи оптимистичнее, о чем говорит хотя бы уже самый факт его программы построения здания «нового гуманизма», которое будет возведено на земле, освобожденной от «исторических» норм и ценностей.

Элиаде не следует считать в строгом смысле традиционалистом: скорее он был *архаиком* – но не «аутентичным» архаиком, стремящимся вернуться в суровую и в чем-то наивную первобытную стихию и занять в ней заманчивое место шамана, знахаря или сказителя. Элиаде придерживается неоархаизма, который представляет собой разновидность мировоззрения современного утонченного интеллектуала, прошедшего выучку академической системы, впитавшего в себя богатейшее наследие многих культур (и ни одной из них не отдав предпочтения – в этом можно согласиться с Чораном). В своих романах и повестях он открывал шлюзы для полного прорыва «потока архаики». Более того, даже в научные произведения Элиаде просачивалась его любовь к архаике. О содержательной стороне этого феномена речь еще впереди,

---

* здравого смысла (*англ.*).

** вечной традиции (*лат.*).

что же касается формальной, стилевой стороны, то в «Йоге» «архаика» выражается, например, в монотонном повторении одних и тех же положений или понятий, подчас на ограниченном участке текста (так, в одном месте шесть раз употребляется понятие «Мировая Душа», связанное с неоплатонизмом); очень часто термины не имеют четких границ, они размыты, двусмысленны, энигматичны; наконец, постоянные перекрестные отсылки типа «мы увидим, что», «мы уже видели, что» создают впечатление существования некой незримой «книги в книге», Метакниги, известной лишь одному автору-«шаману», «камлающему» над ней неспешно, хотя и на одном дыхании. Как будто бы книгу о йоге писал йогин, причем такой, который не принадлежит ни одному йогическому направлению, но возвышается над всеми ими как некий академический, безличный «трансцендентальный субъект», лишенный субъективности.

Довольно часто Мирчу Элиаде подвергали упрекам — справедливым и несправедливым — по поводу содержания и формы его работ. Коллеги-религиоведы, читатели-интеллектуалы, специалисты в различных востоковедных областях ставили ему на вид склонность к индуктивизму, расплывчатость и бездоказательность суждений, завзятый субъективизм и пристрастность, некритичное отношение к источникам, непродуманность и скороспелость мысли и т. д. Отчасти автор сам невольно провоцировал такие суждения и вызывал желание поспорить с ним; он редко кого мог оставить равнодушным. Спектр мнений о творчестве выдающегося религиоведа был и остается довольно широким: от восторженного принятия любых его положений до возмущенного их отвергания. Истина, как обычно, лежит где-то посередине. Ведь Элиаде почти всегда шел собственным путем, поэтому маршруты движения его идей необязательно могли совпадать с мэйнстримом. Несмотря на колоссальную известность, он, в принципе, остался в научной среде маргиналом. Впрочем, нельзя упрекнуть его и в дешевом популяризаторстве и тяготении к показному блеску. Ему как-то удавалось органично сочетать суховатый академизм с художественным воспарением. В научных произведениях Элиаде часто появлялись элементы художественной прозы, а персонажи его романов, рассказов и повестей цитировали, описывали разные аспекты его ученых теорий или даже персонифицировали их.

Хотя первую публикацию «Йоги» от наших дней отделяет немалый срок, она отнюдь не выглядит анахронизмом. Конечно, за минувшие полвека индология в целом и «йогология» в частности шагнули далеко вперед; появилось много новых, уточненных критических изданий, монографий, научно-популярных работ, добавивших немало свежих деталей к тем, которые были известны Элиаде. Однако, как правило, эти произведения относятся либо к частным аспектам йоги, не претендуя на всеохватность, либо описывают йогу в целом, но не погружают ее в более широкий спектр духовных, фольклорных, мифологических традиций Индии. Заслугой Мирчи Элиаде является его умение посмотреть на предмет со всех сторон, оценить его значимость в разных культурных и исторических контекстах, выявить сходства и различия между разными формами йоги и найти ей место в том или ином духовном комплексе. Иначе говоря, Элиаде создает «философию йоги», но не в смысле йога-даршаны, а в европейском смысле слова, типологически созвучном, скажем, «философии языка», «философии мифа» или «философии культуры». Элиаде действует гораздо шире и совсем иначе, чем обычный специалист в области религиоведения, и он как бы подает пример междисциплинарных исследований, выступая и как теоретик культуры, и как антрополог, и как фольклорист, наконец, как самобытный мыслитель и художник. В своих рассуждениях он никогда не теряет связь с конкретикой, следуя в этом не только привычке ученого, но и стилю самой йоги, стремящейся проверить на практике те истины, которые ей открываются с теоретической стороны. Написанная живым и выразительным языком, книга далека от сухого изложения материала и ис-

пользует любую возможность для того, чтобы, оттолкнувшись от собирания фактов, перейти к их «творческой герменевтике».

Если попытаться охарактеризовать стиль Элиаде, то перед нами, безусловно, научно-популярный текст, в лучшем смысле этого слова. В большей степени акцент, конечно, ставится на «научности», чем на «популярности», что выражается и в осторожном выдвижении гипотез, и в тщательности доказательств тех или иных положений, и в опоре на «факты», а также в большом количестве сносок и цитат из источников и монографий. Все это, разумеется, свидетельствует о добросовестном отношении автора к своему делу – хотя несомненно и то, что в определенных местах заметны субъективизм и пристрастность, небрежность и туманность формулировок. Тем не менее плюсы намного перевешивают минусы. Книга «Йога. Бессмертие и свобода» давно стала классическим произведением, на которое обязательно должен ссылаться любой исследователь горизонтов индийской духовности. Определенную ценность изложению придает то обстоятельство, что Элиаде был знаком с йогой не понаслышке, что он говорил во многом на основании своего личного йогического опыта, пусть даже если этот опыт не был доведен до конца. В этом он близок тем ученым, которые, не довольствуясь логическими выкладками о своем предмете, стремятся как бы «прожить» его изнутри, испытать на себе то, что будет затем подвергнуто строгой систематизации, описано в рациональных терминах.

Около одной четверти книги занимает описание классической йоги Патанджали. Именно эта традиция была наиболее известна на Западе, именно ее отождествляли с йогой в целом, не признавая никакой иной йоги, кроме нее. Ко времени Элиаде появилось множество публикаций, посвященных этой системе, и он хорошо сознавал, что вряд ли может добавить что-нибудь существенное в области ее исследований. Это заметно хотя бы в постоянных ссылках на книги Дасгупты по йоге – здесь одновременно и дань уважения бывшему наставнику, и понимание его колоссальной эрудиции в этой сфере. Поэтому Элиаде, несмотря на тщательность, с которой он разбирает йогические трактаты, начиная с базовых «Йога-сутр», свою главную задачу видит все-таки в другом, а именно в демонстрации все того же принципа «множественности сакрального», то есть, в данном случае, множественности ликов йоги, которые не всегда соответствуют привычному облику ортодоксальной даршаны. Но этот же принцип требует, чтобы были представлены все образцы предмета, в первую очередь уже достаточно известные. Таким образом, классическая йога служит своего рода точкой отсчета (и в то же время парадигмой, с которой соразмеряются все прочие формы йоги) для погружения в духовную стихию традиционной Индии.

Свой текст Элиаде открывает замечанием о том, что «индийский дух» может быть достаточно адекватно истолкован в свете любого из четырех «кинетических* понятий» – *кармы*, *майи*, *нирваны* и *йоги*. Эта четверица, которая отчетливо распадается на две пары «оппозиции», негативную и позитивную, нужна автору для того, чтобы показать значимость феномена йоги: замыкающее положение йоги в этой структуре свидетельствует о том, что без йоги как средства спасения невозможно обрести нирвану. Любопытно, что Элиаде строит эти «кинетические понятия» в порядке, соответствующем расположению буддийских «благородных истин». Именно буддизм впервые в истории индийской мысли четко формулировал постулаты, касающиеся страдания, причины страдания, освобождения от страдания и пути к этому освобождению. В этом случае «йога» в четверице Элиаде тождественна «благородному восьмеричному пути», который сторонниками раннего буддизма был провозглашен един-

* То есть описывающих движение [к освобождению] (от *греч.* kinētikos – двигательный).

ственно верным средством освобождения. Уже отсюда видно, что йога понимается автором достаточно широко: она оказывается комплексом методов, с помощью которых преодолевается пропасть между нашим бренным миром и обителью блаженства и свободы.

В этом первом разделе автор указывает на инициатический характер йоги как на ее сущностную черту[16]. Будучи инициатической дисциплиной, йога продолжает и развивает в новых исторических условиях наследие архаических времен, наследие, которое в других традициях исчезло или позабылось. Понятие инициации, в свою очередь, позволяет ему найти йоге место в ряду архаических традиций. С этой целью Элиаде сопоставляет друг с другом фигурирующие в разных традициях образы шамана и йогина. Как и шаман, йогин готовится умереть для обыденного мира, намереваясь духовно воскреснуть на другом уровне существования. Но если для кандидата в шаманы инициация – акт однократный и окончательный, и после ее осуществления шаману-неофиту нет необходимости превращаться в «сверхшамана», то для йогина весь его долгий и сложный путь представляет инициацию, ибо, в отличие от шамана, ему еще предстоит «перепрыгнуть» через себя самого, чтобы стать *дживанмуктой*, «освобожденным при жизни». Йогин не может «умереть» сразу; мгновенное просветление здесь неуместно. Впрочем, даже если оно и состоится, этим не отменяется необходимость развертывания усилий, без которых невозможно двигаться «против потока становления» – для того чтобы просветление не пропало втуне. Иначе говоря, подлинная йога не может существовать иначе, чем в борьбе с «миром» и «мировой иллюзией», майей, которой Элиаде отвел вторую позицию в своей четверице. Эта «майя» типологически совпадает с понятием духовного неведения, или *авидьи*.

Сходство между йогином и шаманом обнаруживается и в создании некоего «мистического тела», то есть совершенно нового «сосуда» для посвященного, которым тот заменяет обычное физическое тело. Именно в этом новом теле возникает возможность «встречи с сакральным». Различия же заключаются, пожалуй, в том, что шаман приобретает это тело не сам, как йогин, а с помощью «духов». Кроме того, срок обретения подобного тела у настоящего йогина оттягивается на долгие годы; иначе говоря, тем, к чему йогин стремится, шаман *уже* обладает, буквально заплатив за эту жестокую процедуру собственной кровью.

Хотя Элиаде разбирает трактат Патанджали чуть ли не пункт за пунктом, – не забывая при случае обращаться к комментариям Вьясы, Вачаспати Мишры, Бходжи, Виджнянабхикшу, – это не выглядит ни простым пересказом, ни вольным комментарием авторитетного йогического текста. Он стремится показать, что классическая йога – сотериологическая дисциплина, и только с точки зрения этой ее тяги к освобождению имеет значимость ее «метафизика». Впрочем, метафизикой йоги, как известно, считается санкхья; и Элиаде здесь не расходится с традиционным мнением о внутреннем родстве двух этих даршан. Идея бога-творца Ишвары, акцент на медитативной практике в целях обретения спасения – таковы немногие нюансы, которые отличают йогу от системы санкхьи. Последнюю автор «Йоги» освещает так же кропотливо и подробно, как и йога-даршану, в основном повторяя достаточно известные формулировки маститых исследователей прошлого. Внимание к санкхье вызвано еще и тем, что она, помимо теоретического обоснования практических опытов йоги, сама по себе тоже является путем к освобождению. Поскольку румынский исследователь толкует понятие йоги весьма расширительно, то есть как «путь к свободе», то и санкхья вполне могла заслужить почетное право встать в ряды йогических дисциплин.

---

[16] См.: *Фойерштейн Г.* Глубинное измерение йоги. М., 2006. С. 32.

* То есть умозрительным (от *лат.* speculare – наблюдать, исследовать).

Итак, санкхья – это йога, рассмотренная под спекулятивным* углом. Тем не менее именно в адрес этой «спекулятивной йоги» прозвучали, пожалуй, единственные резкие слова, которые Элиаде позволил себе, разбирая свой предмет (напомним, его метод предполагает свободное и равноправное самораскрытие различных йогических практик; авторские оценки и предпочтения при этом отходят на второй план):

> Вообще, сотериологические концепции санкхьи представляются нам достаточно смелыми. Отталкиваясь от исходной предпосылки любой индийской философской школы – *страдания*, обещая избавить от страдания *человека*, санкхья и йога в конце своего пути вынуждены отрицать страдание как таковое, как *человеческое страдание*. С точки зрения спасения, этот путь не ведет ни к чему, поскольку исходит из аксиомы об абсолютной свободе духа – и, следовательно, о его неомраченности никаким страданием – и к этой самой аксиоме в конце концов возвращается, постулируя чисто иллюзорный характер участия духа в драме бытия. *Страдание*, термин, единственно имеющий значение в этом уравнении, оставляется, таким образом, в стороне (с. 74).

Примечательно, что и классическая йога получает свою порцию упреков.

Тем не менее зыбучий стиль Элиаде, сглаживающий любые острые углы и примиряющий любые противоречия, превращает этот «камешек в огород» санкхья-йоги в манну небесную для проблематики «преодоления человеческой обусловленности». Возникает тема имперсональности, которую йога последовательно проводит в жизнь. Ведь «трансценденция» неминуемо сопряжена с потерей оболочки «эго», с выходом в «космическое сознание». Требуется своего рода «лишение ума», чтобы осознать весь смысл и всю глубину подобного сознания. Элиаде ненавязчиво советует возражателям самим окунуться в невыразимые йогические переживания, с тем чтобы иметь возможность судить иначе, чем основываясь на житейской логике. Он – противник известной юнговской идеи о том, что йога совершенно чужда западному сознанию и не подходит ему, потому что вместо духовного опыта погрузит его в царство кошмаров собственного бессознательного, из которого будет очень трудно выбраться[17]. Однако в вечном противостоянии «Запад–Восток» наш автор без колебаний встает на сторону последнего, выражая при этом и общее настроение поколения, переживающего ухудшение духовного зрения в сумерках «заката Европы».

Путь к освобождению от ограниченного «я» находится целиком под контролем самого «классического» йогина. Его стремление к независимости изначально протекает как независимое стремление. Поставив себе цель, он игнорирует любые случайности, которые «мир» расставляет на его пути, и в этом смысле этот его путь исключительно *искусственен*, ибо он полностью отличается от «мира естества», который Элиаде называет «психоментальной жизнью». Йогин дышит, ест, пьет, ходит, очищается, практикует – одним словом, живет – совершенно не так, как принято в мире. «Мир» при этом воспринимается как «зло», он враждебен адепту – как тут не вспомнить гностические идеи о злом Демиурге, сотворившем грубый, материальный мир, в котором томятся светлые души? Тем не менее автор не развивает бросающиеся в глаза параллели между гностицизмом и санкхьей[18], предпочитая сравнения иного рода: так, он приводит описание практик даосов, суфиев и исихастов, находя сходство между ними и отдельными аспектами йоги (в частности, пранаямой), хотя и не делая далеко иду-

---

[17] См.: *Юнг К.-Г.* Йога и Запад // К.-Г. Юнг. О психологии восточных религий и философий. М., 1994. С. 43.

[18] О таких параллелях см.: *Шохин В. К.* Брахманистская философия. М., 1994. С. 20–25.

щих выводов. В книге неоднократно встречаются подобные экскурсы, под которые порой отводятся целые главы, например, сопоставление техники *зикра* и *мантраяны*.

Монологичность позиции йогина, в одиночку штурмующего цитадель полной необусловленности, свободы добывающего для себя свободу, не устраняется даже привлечением в йогический кодекс техники *ишвара-пранидханы*, то есть «поклонения Ишваре». Бог-творец Ишвара является тем странным deus ex machina[19], который приходит тогда, когда уже почти все сделано и не хватает лишь заключительного аккорда, блестяще завершающего духовную стезю. Ишвара исключительно контекстуален, его нельзя представить вне рамок йоги, и, следовательно, он абсолютно неведом людям, не занятым практиками йоги, — и, наоборот, он сам нисколько не интересуется ими. Он не созидает и не разрушает, он вообще посторонний на «празднике эмпирической жизни». Ишвара, пишет Элиаде, — это на самом деле только «архетип йогина»[20], только «макройогин», на которого йогин равняется как на свой идеал, — но ни в коем случае не «Бог торжествующий», карающий и милующий, дарующий спасение одним мановением руки, одним взглядом. Скорее не Ишвара, а пракрити, первоматерия, с ее непостижимым «телеологическим инстинктом» (согласно которому все в природе стремится к тому, чтобы помочь пуруше, то есть «я», освободиться), помогает йогину избавиться от ее же «оков», именно из нее черпает йогин энергию для борьбы с ней. Но, как бы то ни было, Ишвара, хотя бы формально, хотя бы как объект медитации, является богом, и это позволяет считать йогу теистической системой, в отличие от атеистической санкхьи. Впрочем, в эпоху индийского Средневековья, когда расцвет тантры и бхакти сделал невозможным любой атеизм, роль Ишвары существенно возросла, о чем свидетельствуют сами комментаторы. Ишвара в конце концов занимает пьедестал абсолютного, всемогущего Бога; теперь он имеет огромную власть над людьми, которых раньше не замечал, которые сами не подозревали о его существовании. Теперь же «тех, кого хочет он возвысить, он вынуждает делать добрые дела, а тех, кого хочет уничтожить, — злые» (с. 102). Так «макройогин Ишвара» постепенно эволюционирует до статуса могущественного, абсолютного Бога, вершителя судеб.

Для совершенствующегося йогина Ишвара является идеальным образцом, на который он стремится равняться. Но архетипика Ишвары напоминает соответствующий Аристотелев *мимесис*[21] только отчасти. Это скорее «антимимесис»: ведь йогины подражают не «природе», а именно тому, что выходит за ее пределы. Равным образом приветствуется «антигуманность», то есть следование таким образцам поведения и сознания, которые блокируют обычные человеческие нормативы (хотя при этом отрицается и другая крайность — полная распущенность, вседозволенность). Ритмизуя свои вдохи и выдохи, замирая в неестественной позе, останавливая флуктуации сознания, йогин приближается к заветному трансцендентному идеалу. Тем не менее вполне логичная при таких условиях фигура юродивого, известная в китайской, ближневосточной или православной русской традиции, совершенно чужда классической йоге. Напротив, в ней все взвешено, выверено, строго распределено и систематизировано, подчинено единой цели, не делается случайно ни один шаг, все действия производятся чрезвычайно экономично, потери исключены. Отказ от «пси-

[19] богом из машины (*лат.*).

[20] В отличие от К.-Г. Юнга, для которого архетип — формальная структура, передающаяся по наследству, Элиаде понимает под архетипом идеальную модель для подражания, некоторое содержательное воплощение итога и цели духовных устремлений.

[21] подражание (*греч.*).

хоментальной жизни» отнюдь не подразумевает отказа от разума. Мир плох не потому, что «безумен» (это логика юродивого), а потому, что «неразумен», в том смысле, что он удерживает в своем плену духовное начало. Именно это духовное начало и стремятся восстановить йогины[22].

Йогин преследует цель, которая должна быть обретена в этой, нынешней жизни; он не имеет права ждать будущих воплощений, которые будут неизбежны, если не успеть выполнить необходимый урок уже сейчас. Меж тем краткосрочность жизни и ее непредсказуемые изгибы подстегивают его работу над собой, в ходе которой он пытается перестать зависеть от жизненных случайностей. «Макро-антропологическое»[23] (по словам Элиаде) измерение нового бытия тождественно состоянию *дживанмукты*, или человека, «освободившегося при жизни». Автор «Йоги» весьма часто упоминает этот термин, который является одним из ключевых для веданты; однако у Патанджали и в ранней санкхье он отсутствует. Качественно дживанмукта отличается от йогина тем, что *он уже ничего не ищет*; он нашел то, что искал, он все познал и не имеет желаний и до конца дней своих (такой конец, избираемый им в отмеченное заранее время, означает для него не *смерть*, но *уход* в запредельность) пребывает в состоянии *кайвальи*, или «абсолютной обособленности», внешне показывая доброжелательность и сострадание ко всему живому. Внутренний мир такого существа — большая загадка; там нет ничего, что поддавалось бы сравнению с вещами нашего мира повседневности. Самое главное: у него полностью истреблены все подсознательные импульсы, «семена» (биджа), которые втягивают человека в сансару и удерживают его в ней. Если бы мы каким-то чудом заглянули в сферу сознания дживанмукты, перед нами, скорей всего, предстал бы пустой экран, на котором ничего не отражается. Это апогей бесстрастия, «бесчувственности» и ровного отношения ко всему и вся.

Словно бы ощущая, что дживанмукте не хватает некой «искры», и одновременно желая приблизить его к бренной жизни, Элиаде пытается соединить с его образом идею спонтанности, которая в первоначальной йоге и санкхье отсутствовала. Будучи спонтанным, дживанмукта действует в самой гуще мировой сутолоки (которая его не задевает), каждый раз принимая единственно правильное решение в той или иной ситуации. Иначе говоря, он живет, «возвышаясь» над жизнью, как бы не участвуя в ней, но тем не менее мгновенно схватывая ее в целокупности различий и сходств и всегда попадая в точку. Автору же книги такая идея открывает большой простор для расширения понятия «дживанмукта», подобно тому как это он проделал с «йогой». В принципе Элиаде понимает под дживанмуктой *любого* человека, который смог достичь освобождения в ходе длительной духовной тренировки. Следовательно, этот идеальный йогический образ вполне может быть соотнесен с фигурой буддийского архата или бодхисаттвы, тантрического «святого» и алхимика, создавшего «философский камень», мага-чародея и архаичного «мастера экстаза». Основополагающим моментом подобного подхода остается признание факта «возвышения» таких сверхлюдей над приземленностью окружающего мира, то есть факта их своеобразной духовной элитарности. Однако попадание в элиту теоретически доступно любому человеку, что

---

[22] Впрочем, и в самой Индии персонажи маргинального толка были отнюдь не редкостью. Различные буддийские махасиддхи, а в пределах индуизма — капалики и агхоры открыто выступали против социальных ограничений и, возвеличивая «низовые», «безумные» стороны жизни, старались показать внутреннее единство абсолютно всех процессов, происходящих в мире, — и чистых, и грязных. Есть они и сейчас.

[23] То есть сверхчеловеческое (от *греч.* makro — большой и antropos — человек).

подчеркивает и сам автор. Ведь элита находится исключительно в пределах *внутреннего* мира, шаг к которому возможен для каждого, при условии, конечно, что этот «каждый» выходит на сверхчеловеческий уровень, сбрасывая свое «слишком человеческое» бремя.

Один из распространенных стереотипов восприятия йоги массовым сознанием — смешение глубинных состояний йоги и гипнотического транса. Элиаде старается показать, что йогу ни в коем случае нельзя смешивать с гипнозом. В качестве иллюстрации он приводит эпизод из «Махабхараты», где один из персонажей применяет гипноз; в подобной защите йогина от поверхностного мнения о том, будто бы йога есть вызывание в себе каких-то трансоподобных, бессознательных состояний, видны параллели с оправданием шамана, которого до появления труда Элиаде по шаманизму[24] считали одержимым, нервнобольным, сумасшедшим и который стараниями нашего автора приобрел репутацию «хозяина духов». Йога и гипноз суть разные вещи: если гипноз — это ступор сознания, чувств и движений, полная покорность хитрой воле гипнотизера, то йогин полностью контролирует свое состояние и не зависит ни от кого, кроме самого себя.

Несмотря на знаменитый зачин «Йога-сутр» — «йога есть прекращение деятельности сознания», — это не означает, что сознание в ходе практики классической йоги исчезает полностью. Оно только перестает функционировать, прекращает умножать ассоциативные цепи фантазмов, мыслеобразов, желаний и перестает конструировать ментальные оболочки, в которых теряются реальные вещи. Сознание становится полностью пассивным, оно превращается просто в зрителя, наблюдателя — того самого пурушу, светлую сущность которого покрывают мутной толщей продукты пракрити, первоматерии. Тем не менее, если понаблюдать за движением, приводящим к этому «пассивному зрителю», можно увидеть разворачивание конфликта между разными психическими массами; движение к совершенству видится как все большее ужесточение мер, принимаемых тонкими, саттвическими флюидами сознания, по отношению к своим более грубым «собратьям»; когда же не остается ничего, кроме саттвы, то она торжественно сходит со сцены, выводя на передний план освободившегося пурушу. Парадоксальным образом получается так, что тот, ради которого происходит внутреннее сражение — пуруша, — остается совершенно безучастен в течение всей этой битвы; однако, когда битва завершена победой, все лавры достаются ему. Сражается лишь одна пракрити, сама с собой ради другого (ибо, согласно теории санкхья-йоги, все в этом мире существует ради другого), точнее, сражаются друг с другом ее отдельные части; оказывается, именно пракрити заинтересована в достижении свободы, а отнюдь не пуруша (и не его архетипический двойник Ишвара).

Элиаде подробно разбирает эти парадоксы в главах, посвященных запутанным отношениям между духом и природой и выяснению того, как возможно освобождение. Он останавливается, в частности, на теме соответствия тончайших частей пракрити (к которым относится в первую очередь *буддхи*, или интеллект) внутренней структуре пуруши, соответствия, делающего пурушу не столь уж абсолютно отрешенным от «жизни». Странным образом эта концепция санкхьи напоминает неуклюжие попытки Рене Декарта найти в шишковидной железе центр соединения «вещи мыслящей» с «вещью протяженной».

Итак, духовное движение йогина из школы Патанджали разворачивается как путь сознательного усилия по искоренению малейших импульсов бессознательного — с тем чтобы, искоренив их, стать абсолютным герметичным существом. Мы сказали «герметичным»; и действительно, позиция «освобожденных» начисто отрицает интер-

[24] *Eliade M.* Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase. P., 1951.

субъективность. Каждый из них – замкнутая на себя монада, для которой абсолютно невозможно (да и нет необходимости) вступить в контакт с другой монадой. Каждое подобное сверхсущество, как пишет Элиаде, представляет один уничтоженный фрагмент деятельности пракрити, один вырванный из времени микроверсум[25], в котором полновластно царит пуруша, созерцающий самого себя. До других пуруш (ибо санкхья-йога постулирует множественность душ) ему в принципе нет никакого дела. Этого своего царственного положения он, напомним, достигает ценой напряженного усилия всех саттвических сил пракрити, стремящихся во что бы то ни стало помочь ему обрести высшую цель.

Мирча Элиаде стремился представить все голоса, звучащие в мощном хоре йоги; поэтому ему пришлось провести отчетливую демаркационную черту, отделяющую йогу в смысле школы Патанджали от различных форм «барочной» йоги. Среди наиболее характерных признаков этого пестрого «барокко» автор выделяет несистематичность, неортодоксальность (подчас на грани с «ересью»), способность разных его видов сращиваться друг с другом и активно использовать «автохтонные религиозные представления». Элиаде старается показать, что «неклассическая йога», собственно, есть и фундамент здания, и само здание йоги в целом; в этом здании йога Патанджали занимает лишь одно из многих (пусть и весьма комфортных) помещений, которое она обеспечила себе авторитетностью, основаной лишь на систематичности и философских обобщениях[26]. Но прорыв к трансцендентному – не прерогатива йога-даршаны: другие школы йоги тоже знают, каким образом осуществить подобный шаг.

Отдав положенный долг классической йоге, автор приступает к изложению «неклассических» образцов. Он начинает с эпохи ведизма и брахманизма. Метод Элиаде в данном случае предполагает отыскание «следов» классической йоги в основе основ индоарийской культуры – ведийском корпусе. Эти следы, эти семена, из которых в дальнейшем вырастет величественное древо систематической йоги, обнаруживаются уже в ведах и брахма́нах; имеются в виду элементы пранаямы и асаны, а также описание «сверхспособностей», сиддхи – тех самых свойств, которые всегда поражали воображение простого народа и от увлечения которыми периодически предостерегали йогины высокого уровня. Тем не менее феномен сиддхи амбивалентен, и связано это с тем, что избежать появления «чудесных свойств» в процессе духовного развития не представляется возможным. Сиддхи – свидетельство определенного мастерства, достигнутого йогином, знак его власти над собой и над миром. Йогин, умеющий перемещаться по воздуху, подчинил себе стихию воздуха; йогин, ступающий по воде аки посуху, добился господства над стихией воды и т. д. Однако ему не следует путать могущество с абсолютной свободой и менять высшее, вечное благо на лучезарный, счастливый, но все же, увы, бренный мир богов. Сиддхи могут остановить дальнейшее продвижение адепта, а то и отбросить его назад. Чуть раньше автор замечает по этому поводу:

> Как только аскет решит воспользоваться магическими способностями, полученными в результате воздержания, он утратит перспективы дальнейшего духовного роста – он станет заурядным «магом», обреченным вечно оставаться на одном и том же уровне. Только новое отречение и победоносная борьба против искушения магией могут привести к новому духовному обогащению аскета (с. 111).

---

[25] маленький мир (*лат.*).

[26] Ср. замечание Г. Фёрштайна: «Классическая йога – формализованное обобщение опыта многих поколений йогического экспериментирования и йогической культуры» (Фёрштайн 2003: 81).

Иначе говоря, сиддхи для йогина – просто неизбежный спутник (часто назойливый) на его спиритуальном пути, порой «демон-искуситель», который не может способствовать достижению главной цели, хотя и показывает знаки духовного процесса. Подобная резкая оценка сиддхи, однако, встречается далеко не всегда (да и в ведийском корпусе трудно найти решительное осуждение подобного феномена), и Элиаде, втайне симпатизируя «магическим силам», находит им оправдание в лице тантризма, речь о котором еще впереди[27].

В период брахманизма популярными становятся практики тапаса, то есть суровой аскезы, которая наложила на йогу неизгладимую печать. Традиция постоянно смешивает йогинов и аскетов, и в этом сознательном смешении проявляется отсутствие резких границ между образами жизни тех и других духовных искателей: йогин использует отдельные элементы аскетического самоистязания (вспомним, что в комплекте классической ниямы имеется и тапас), тогда как аскет (тапасвин) применяет дыхательные практики и другие процедуры. Если поначалу тапас был достаточно жестким, если не сказать жестоким, то с течением времени, однако, он становится более «утонченным» и претерпевает радикальную трансформацию: он интериоризируется. Элиаде разбирает вопросы, касающиеся ассимиляции тапаса йогой, рассматривает эффект «внутреннего ритуала», когда какое-либо жертвоприношение «переносится» вовнутрь, в сознание, и превращается в составную часть созерцания. Интериоризация, выражающаяся в появлении в тапасе медитативных элементов, знаменует собой возникновение «мистической йоги». Вообще, надо сказать, Элиаде ощущает различие между магией и мистикой и считает первую архаичнее второй. Однако его обещание углубить и прояснить это различие, к сожалению, осталось в области благих начинаний, растворившись в сонме других тем; более того, в дальнейшем Элиаде будет допускать постоянное смешение этих двух понятий (что является характерной чертой его стиля вообще), например, когда станет освещать феномен «жа́ра».

В одной из глав Мирча Элиаде затрагивает проблему «осмотического[28] движения» между упанишадами и йогой. Это позволяет ему вновь обратиться к ключевой теме, вынесенной в заглавие всего труда: «бессмертие и свобода». Эти термины фактически оказываются двумя сторонами медали, двояким выражением единого синтеза. Иными словами, йогин, взыскующий свободы через познание Абсолюта, достигает и бессмертия, о чем, например, повествует «Катха упанишада», которую разбирает Элиаде. Именно свобода влечет за собой бессмертие, а не наоборот; если же йогин ставит перед собой основной целью достижение бессмертия, то у него куда больший риск не устоять перед соблазном укрепить свое положение с помощью сиддхи. Из этого логически следует, что феномен свободы связан именно с йогинами-мистиками (поскольку она добывается не силой, а через таинственное воссоединение с Абсолютом), тогда как идеал бессмертия остается стимулом для деятельности йогина-«мага». Элиаде разбирает несколько упанишад, особое внимание уделяя так называемым «йогическим упанишадам», в которых проблемные вопросы йоги и йогические техники освещаются более или менее полно, и, разумеется, постоянно сравнивает описываемый материал с йогой Патанджали. Он отмечает специализированность этих текстов: в то время как «Йога-сутры» вместе с комментариями к ним привлекают обширный философский материал, интерес йогических упанишад сосредоточен почти полностью в сфере психопрактики, которая разработана и представлена в них достаточно детально.

Элиаде анализирует йогические практики, изложенные в таком позднем произведении, как «Ригвидхана», и вводит в оборот еще одну форму йоги, которую он на-

[27] «Некоторые школы предпочитали развитие сверхъестественных сил» (Фёрштайн 2003: 80).

[28] То есть медленное взаимопроникающее.

зывает «культовой», «благочестивой» (бхакти). Бхакти-йога в принципе может расцениваться как разновидность «мистической» йоги, поскольку и та и другая преследуют аналогичные цели – слияние с Абсолютом. Отличия состоят в личностном (антропоморфном) характере Бога ряда школ бхакти (по сравнению с безличным Брахманом упанишад), а также в методах достижения цели: в то время как мистик склонен к пассивному, внутреннему созерцанию Абсолюта, для бхакта, наверное, более характерно внешнее выражение своего благоговейного служения божеству через отправление различных ритуальных процедур и отмечание важных религиозных событий. Впрочем, проведенная здесь демаркация достаточно условна.

«Триумфальное» шествие йоги по духовным просторам Индостана Элиаде связывает с расцветом индуизма. Описанию этого триумфа посвящена четвертая глава его труда. Под индуизмом он традиционно понимает тот мощный духовный комплекс, в котором вместо главных божеств ведийского пантеона, вместо Праджапати брахманов на передний план выдвинулись боги, ранее пребывавшие в тени, прежде всего – Шива и Вишну (Кришна). Эти боги были обязаны своим последующим постведийским возвышением поддержке со стороны местных традиций. Широкие народные слои помогли этим незаметным поначалу божествам стать (каждому для своих поклонников) абсолютными владыками мира. Причиной такого отношения к ним была «нужда в более конкретном, религиозном опыте, в доступной для каждого, интимной и "личной" мистической привязанности» (с. 50 наст. изд.). Сращивание йоги с индуизмом проходило в основном через народную массу. В основе этого сращивания лежало стремление к непосредственному переживанию единства с источником высшего блаженства – минуя сложные философские размышления, крайности аскетизма и чрезмерный ритуализм, насаждавшийся брахманами.

Бегло рассмотрев йогические техники и йогический фольклор в «Махабхарате», Элиаде затем сосредоточивается на «Бхагавадгите», книге, которая по праву считается выражением квинтэссенции индуистских идей.

С одной стороны, «Гита» продолжает линию упанишад, когда описывает одинокого йогина, в уединении предающегося своим духовным изысканиям. С другой же стороны, она радикально переосмысляет йогу, понимая ее в духе беззаветной личной преданности Господу. С этой (бхактической) точки зрения порицается йогин-отшельник, презревший мир и уединившийся в поисках индивидуального спасения, йогин-аскет, сурово истязающий свою плоть, равнодушный йогин-созерцатель, которому нет никакого дела до того, что творится вокруг. Теперь йогин – это человек, находящийся в самой гуще социума, не избегающий своих профессиональных, семейных, кастовых и прочих обязанностей. Более того, эти обязанности ему следует исполнять самым честным и неукоснительным образом, ибо только так он приближается ко Всевышнему; небрежность же только запутывает его в сетях сансары. Это не просто трудолюбивый образ жизни, а именно «йога», и ее отличие от обычной деятельности заключается в снятии напряжения между «действием» (карма) и «созерцанием» (шама). Совершая какое-нибудь действие, «йогин» не желает извлечь из этого личную выгоду; он действует отрешенно, вне привязанностей. Силу для столь терпеливого, покорного поведения дает ему понимание того непреложного обстоятельства, что его судьбой, равно как и судьбами всех вещей, всех миров, правит высшее Существо, и поэтому его, йогина, личное вмешательство в замыслы этого Существа только препятствует естественному развертыванию событий и, следовательно, способствует упрочению кармических цепей. Йогин должен стремиться уподобиться Богу, который, в принципе, ни в чем не нуждается, в том числе и в оберегании мира и человека, но тем не менее действует из сострадания ко всему живущему. Бог действует без желаний и привязанностей, и поэтому карма не омрачает его.

Оставаясь формально в рамках общественных отношений, йогин внутренне освобождается от них, поскольку все его связи сводятся к одной, главной – связи с Господом. Долг, соединенный с любовью к Богу, преобладает у него над личными пристрастиями и чувствами, тот самый долг, который, по сути, тождественен состраданию Бога. Характернейшим примером здесь остается, безусловно, эпизод на поле битвы Куру, когда Арджуна, раздираемый внутренними коллизиями на тему соотношения долга и родственных чувств, в конце концов примиряется с необходимостью убить своих родственников-врагов, тем самым совершая разрыв с «профанной» средой и воплощая идеал карма-йоги, идеал поведения человека, не привязанного к плодам своих действий. Возвысившись над обыденностью, йогин не впадает в безнравственность: ведь за все отвечает только Бог (манифестируемый в образе Кришны), сам же йогин не несет никакой личной ответственности за содеянное. Пожалуй, именно это ощущение того, что ничто ему не принадлежит, что все заимствовано на какое-то время (и даже сама жизнь), придает силу карма-йогину – и несложно догадаться, что подобным йогином может оказаться и тот, кто не является «профессиональным» психопрактиком: им может стать представитель любого социального слоя, любой касты, независимо от возраста, пола и образованности. Этот «демократизм» обеспечил «Бхагавадгите» невероятный успех, на долгие века определивший становление религиозно-философской мысли Индии. А вместе с «Гитой» успех выпал и на долю йоги, поскольку самое популярное в Индии произведение поставило ее, впервые за многие столетия, на духовный пьедестал. Именно со времен «Песни Господней»[29], как считает Элиаде, йога прочно внедряется в самую сердцевину индийской духовности.

За «триумфом йоги» следует разбор «буддийской йоги» (пятая глава) – которая во многом и подготовила сам этот триумф. Здесь автор, с одной стороны, еще дальше уходит от изначальных классических образцов, поскольку буддизм принадлежит к «неортодоксальной» традиции (настика), отрицающей священный характер вед; с другой – приближается к ним, ибо буддизм, благодаря своей строгости, логичности, особым вниманием к созерцанию напоминает йога-даршану. Более того, можно даже говорить о влиянии, которое оказала буддийская йога на йогу Патанджали, да и не только на нее. Как и другие религиозные традиции, использующие йогу, буддизм тоже, согласно Элиаде, является «инициатическим учением», то есть и там для обретения свободы необходима «смерть» в мире «рождений-и-смертей» и способность к перерождению в необусловленном. Тем самым буддизм тоже оказывается в ряду дисциплин и учений, творчески развивающих наследие архаических времен.

Довольно широко рассматривая буддизм, Элиаде относит его к общебрахманистской традиции, указывая при этом на общность (пусть и формальную) целей и задач, которые ставят перед собой буддизм и брахманизм, а также на методику достижения высшей цели: и тот и другой используют йогу. Здесь Мирча Элиаде несколько отступает от своего кредо «говорить от имени самих вещей», поскольку сами буддисты, безусловно, были бы не совсем довольны, если бы им сообщили, что буддийская традиция продолжала традицию брахманистскую (с. 192 наст. изд.). Помимо этих программных заявлений автор допускает и ряд конкретных неточностей. Так, он очень подробно останавливается на буддийской практике «воспоминания предыдущих существований». Однако, не считая уже того, что эта практика была для буддизма далеко не самой важной, она не ведет к тому, чтобы, как ошибочно полагал Элиаде, «вспомнить свое самое первое рождение», ибо, с точки зрения буддистов, «первого рождения» просто не существует, ведь *авидья* (неведение), главная причина кармического круговорота, не имеет начала во времени (хотя и имеет конец, нирвану). В ходе

[29] Так переводится с санскрита название «Бхагавадгита».

дальнейшего изложения автор все-таки признает, что «ни классическая йога, ни буддизм не придавали способности к познанию своих предшествующих существований принципиального значения» (с. 295 наст. изд.), однако эта реплика «в сторону» не меняет его стремления показать, что буддизм является органической частью мировых религиозных течений, в первую очередь архаических. Не случайно он, ссылаясь на А. Кумарасвами, включает пассаж о том, что подобным «сверхзнанием» обладали бог Агни, Вамадева (риши[30] «Ригведы»), Кришна. Элиаде-компаративист здесь, как и во многих других случаях, берет верх над Элиаде-аналитиком: разбираемый предмет получает свое значение не как таковой, а в сравнении с другим предметом, причем значение оказывается результатом *сходства* (а не различия) двух внеположных друг другу величин. Поэтому понимание того, что Будда мог вспомнить все свои существования, включая «самое первое», для Элиаде идентично указанию на традицию подобных «воспоминаний», уже бытовавшую в брахманизме.

Автор активно применяет сравнительный метод и в других случаях. Так, он находит сходство между буддийскими *джханами* и йогическими *самадхи*, сравнивает буддийские и небуддийские паранормальные способности (сиддхи), а также делает вклад в религиозную антропологию, отождествляя идеал дживанмукты с «коснувшимся нирваны» совершенным буддийским адептом, *архатом*. Во всех этих случаях буддизм, однако, выступает не как самобытный феномен, но как деятельный ученик и неутомимый продолжатель общеиндийской духовной традиции. По сути, Элиаде готов приравнять буддизм (особенно первоначальный) к йоге как таковой. Так, он не возражает Каролине Рис-Дэвидс, сказавшей, что «Будда был ревностным дхьянистом», усиленно практиковавшим сосредоточение и отвечавшим «благородным молчанием» на те подвохи, которыми его пытались зацепить вопрошатели-«метафизики». Только дхьяна может привести к освобождению (вместе с соответствующими этическими положениями), все же остальное только затемняет путь — таков традиционный взгляд на «благородное молчание». И Элиаде вполне с ним солидарен. Не то чтобы метафизика начисто отсутствовала в раннем буддизме; она просто была вторичной по сравнению с практикой йогического созерцания. «Все провозглашенные Буддой истины должны быть испытаны посредством йоги, то есть испытаны экспериментально, в ходе медитации» (с. 172 наст. изд.). Автор не без удовольствия приводит пример с монахом Анандой, любимым учеником Будды, который, обладая громадным запасом доктринальных знаний, имел довольно слабые способности к духовной сосредоточенности. Ананда был исключен из совета, в который входили только архаты, и пустили его обратно только после того, как он доказал, что концентрация его достигла уровня, соответствующего статусу архата.

Среди раннебуддийских текстов, написанных на языке пали, встречается немало йогических, и поэтому автор обращает на них особое внимание. В частности, он упоминает «Поттхапада-сутту», где впервые была изложена техника буддийской медитации. Эта техника представляет собой процесс последовательного восхождения адепта с одной ступени созерцания на другую, восхождения, все более «утончающего» сознание, до тех пор пока оно не станет «блаженством чистого сознавания», «воссоединением противоположностей». Всего таких ступеней восемь; за четырьмя первыми и основными (джханы) следуют четыре вторых (самапатти). Помимо этой сутты, а также «Сатипаттханы», посвященной обучению правильному дыханию, Элиаде довольно подробно разбирает малоизвестный трактат некой школы *йога-авачара* (не путать с йогачарой), принадлежащей тхеравадинской разновидности буддизма. Хотя этот текст был составлен довольно поздно, в XVII в., и к началу XX в. традиция, основан-

[30] Риши (*санскр.*) — поэты-провидцы, которых считают творцами вед.

ная на изложенных в нем практиках, прекратила свое существование, Элиаде придает ему значение, которое, возможно, не придавали сами буддисты. В этом тексте описаны сложные техники созерцания, во время которых друг с другом гомологически соотносились разнородные пласты реальности. Каждой медитации соответствует свой цвет, свои ощущения, стихия, образ; «предмет (концентрации. — *С. П.*), будучи даже изолирован от окружающего, не утрачивает своей *реальности* — и более того, как бы сосредоточивает в себе реальность всего мироздания» (с. 190). Гомологизация показывает единство уровней Вселенной и демонстрирует возможность беспрепятственного перехода с одного из них на другой, что означает и свободное развертывание *иерофаний*[31] (ключевой термин философии Элиаде). Эту же мысль автор развивает в следующем абзаце, когда говорит о гомологизации различных представлений о Будде, соединяющей его «теоретическое», «физическое» и «архитектоническое» тела. Благодаря этому возникает отождествление высокой метафизической мысли, глубокого созерцания и простого кругового обхода священной ступы. Каждый из этих способов хорош сам по себе, ибо одинаково прорывает «профанную оболочку» обусловленного мира и позволяет «приблизиться к недоступному, трансцендентному, невыразимому» (с. 191 наст. изд.). На буддийском материале Элиаде снова показывает устойчивость традиции сопоставления микро- и макрокосмических уровней, а значит, демонстрирует и архаические корни самого буддизма.

Автор не склонен излагать абсолютно все буддийские медитативные практики, со всеми их деталями. В частности, довольно скупо он освещает важнейший трактат тхеравады, касающийся медитаций самого разного рода — «Висуддхимагту» Буддхагхоши; ничего не говорит о практиках виджняна-вады и мадхьямаки; не касается буддийской психотехники, процветавшей в дальневосточном регионе, притом что многое можно было бы сказать хотя бы о школе чань (дзэн), само название которой указывает на значимость медитативного аспекта. Зато вводятся главы, в которых описываются странствующие аскеты (париббаджаки) и адживики, имеющие достаточно косвенное отношение к буддизму. А ведь лидер адживиков Маккхали Госала был заклеймен Буддой как один из главных лжеучителей раннебуддийской эпохи — кстати, как и вождь джайнизма Джина Махавира. Элиаде рассматривает буддизм прежде всего в русле его практической, йогической константы, которая оказывается опосредующим звеном между классической и тантрической разновидностями йоги. «Несамобытность» буддизма, его «встроенность» в брахманизм (из которого он выходит в тантризм, тоже предстающий в конечном счете небуддийским) достаточно стройно увязывается с логикой мысли автора, «гомологизирующей» разные традиции в единый спиритуальный комплекс; проигрывая в адекватности изложения фактов, он выигрывает в полноте охвата: предмет йоги продолжает сохранять свою целостность, несмотря на смену перспектив и ценностных установок. Бросая на буддизм взгляд с высоты птичьего полета, Элиаде, при всей нечеткости в деталях, схватывает главное: эта традиция основную свою задачу видела в обретении освобождения определенными средствами, и именно эти средства (*упая*) являются самой что ни на есть йогой, поскольку они преодолевают мир обусловленности, относительности и преображают сознание того, кто стремится к запредельному.

Рассмотрев идеи буддизма об адекватном учении в эпоху полного упадка истины (кали-юга[32]), Элиаде в шестой части книги попадает в свою любимую стихию тантризма. Этот «духовный комплекс» он освещает едва ли не подробнее йоги Патанджали,

[31] То есть проявление священного (от *греч.* ieros — священный и fanos — свет. Термин введен М. Элиаде).

[32] О кали-юге подробнее см. коммент. 90* к кн. «Йога. Бессмертие и свобода».

хотя с первых же шагов оказывается в довольно двусмысленной ситуации: преследуя все ту же свою синтезирующую цель, он не проводит отчетливой границы между буддийским (ваджраяна) и индуистским тантризмом. Двусмысленность усугубляется тем, что Элиаде, явно апеллируя к некой загадочной и спорной традиции, общей для того и другого вида тантризма, но следов почти не оставившей, пользуется попеременно текстами, принадлежащими гораздо более позднему времени, когда разделение этой как-бы-единой традиции состоялось. Его пафос опять направлен на выявление пунктов сходства. Поскольку автор склонен видеть в буддизме продолжение брахманизма, то и буддийский тантризм в принципе рассматривается им сквозь призму тантризма индуистского. Этот момент следует постоянно держать в уме при чтении данного раздела, иначе неизбежны недоразумения, связанные с вопросом о том, к какому же тантризму подчас относятся те или иные высказывания автора. Если это учитывать, то шестая глава может послужить неплохим путеводителем в мир индуистского тантризма.

Уже с первых страниц этой главы возникает чрезвычайно важная для тантризма тема, а именно значение женских божеств. Постепенный рост популярности этих божеств автор связывает с подспудным давлением «автохтонного элемента» – комплекса неарийских религиозных воззрений, который не только не прекратил своего существования с приходом индоариев, но и постепенно «реабилитировался» и даже укрепился еще больше. Ослабление жесткой хватки ортодоксов привело к тому, что в «официальную» религиозность все более широким потоком вливаются представления «гендерного» характера.

Пожалуй, одним из самых важных моментов автохтонных верований являлась «религия Матери», вселенской владычицы, мирохранительницы, подательницы всех благ. Когда арийская «религия Отца», господствовавшая в Индии примерно полтора тысячелетия, начала ослабевать, лакуна стала заполняться женскими божествами. Элиаде называет двух богинь в буддизме (Праджняпарамита и Тара, хотя они, надо сказать, часто соединялись в одно целое) и Шакти в индуизме как занявших первое место в умонастроениях того времени (рубеж двух эр). Понятно, почему понимание женского божества как средоточия сакральной силы, космической энергии ведет к фокусировке внимания именно на индуистских богинях: ведь в индуизме женские божества воплощают активный (в первую очередь креативный) принцип бытия, в противовес пассивности божества мужского. В ваджраяне же, где все наоборот, где женское начало, воплощающее мудрость и созерцание, контрастирует с деятельным характером мужского начала, эта «энергетика» имеет совершенно иной смысл: не Шакти ищет Шиву, чтобы воссоединиться с ним в центре мироздания, но сострадающий всем живым существам Будда или Бодхисаттва (Элиаде не проводит различие между ними, хотя оно, несомненно, имеется) с помощью своей мудрости-«супруги» разрушает плен иллюзии в абсолютной пустоте.

По мнению автора, метафизика парных божеств выражает кульминационный момент тантрической практики – coincidentia oppositorum, «совпадение противоположностей», о котором частично речь шла выше. Два полярных принципа постигают свою изначальную недвойственность, сливаясь в одно целое и пребывая в состоянии «возвращенного рая», андрогинной[33] идиллии[34]. На реализацию этого состояния направлены все силы садхаки, то есть практикующего. Очевидно, что здесь не срабатывает обычная логика «классических» йогинов с их упорными поисками Абсолюта, пол-

[33] Об андрогинах см. коммент. 141* к кн. «Йога. Бессмертие и свобода».

[34] На эту тему Элиаде написал крупную работу: *Eliade M.* Méfistopheles et l'Androgyne. P., 1962.

ностью отделенного от косной материи; подобные йогины, с точки зрения тантриста, даже если и достигают своей цели, все равно остаются в тисках «двойственности» хотя бы потому, что разделяют мир на «запредельное» и «обыденное», отвергая второе в пользу первого. Но для тантризма весь мир представляет собой иерофанию Абсолюта, поскольку между ними нет ни малейших различий. Гностический момент отчетливо проступает в тантре в еще большей степени, чем раньше: освобождение обретает знающий; незнание же является причиной кармического страдания. Достижение цели в тантре оборачивается ее постижением. Поэтому тантрические практики кардинальным образом отличаются от тех, что использовала прежняя йога. Хотя, как постоянно показывает Элиаде, все эти практики имеют свою длительную предысторию, только в тантризме они приобретают окончательный и детальный облик.

Подробно разбирает автор тантрическую технику визуализаций, в ходе которой практикующий идентифицируется с определенным божеством; описывает *ньясу*, или ритуальное проецирование адептом божеств в те или иные части собственного тела (что лишний раз свидетельствует о важности соотношения микрокосма с макрокосмом через принцип аналогий). Он говорит о *мантрах* и *дхарани*, высказывая идею о существовании «сакрального языка», арсенал которого кажется «языку коммуникаций» набором бессмысленных звуков. Однако «фонемы, смысл которых обнаруживался во время медитации, по всей видимости, указывали на некие состояния сознания "космического" типа, для описания которых плохо подходила привычная терминология и которые оттого с трудом могут быть артикулированы средствами повседневного языка... Речь идет об опыте экстатического возвращения к ситуации "начала времен", "взрывающего" нормы дневного сознания» (с. 203 наст. изд.). Иначе говоря, мантраянист тоже погружается в недифференцированное единство, но средством для этого становится все большее утончение словесно-звуковой среды, до тех пор пока не останется один-единственный звук, сосредоточивающий в себе все богатство звукокосма. Это постепенное смысловое сгущение «Логоса» Элиаде показывает на примере праджняпарамитской литературы. Будучи фундаментом классической махаяны (и, конкретно, школы мадхьямака), праджняпарамита является также и источником смыслового наполнения ваджраяны. Кратчайшие магические формулы, упоминаемые в этой раннемахаянской литературе, окажутся впоследствии востребованы тантристами и сопоставлены с самыми разными рядами элементов — из сфер познания, чувств, бытия...

Широкий простор для сравнительного анализа вновь открывается у Элиаде при освещении темы *мандалы*. Мандала — это графическое либо трехмерное воплощение идеальной Вселенной, которое в процессе медитации приобретает отчетливые онтологические очертания. Кроме того, она — манифестация сакральных энергий, а также алтарь, куда с вышины спускаются на землю боги. Но на этом сравнения не заканчиваются: Элиаде сопоставляет мандалу с лабиринтом, вследствие чего та становится, с одной стороны, родным домом для посвященного, а с другой — мощным заслоном от попыток враждебных сил вторгнуться внутрь. При этом автор склоняется к отождествлению работы над мандалой с психоаналитическим сеансом, во время которого психоаналитик пробуждает в пациенте те стихийные силы бессознательного, которые отвергало его «эго»; эти силы, однако, должны стать материалом для совершенствования его будущей «самости». Здесь, как никогда, Элиаде близок к корифею аналитической психологии, влияние которого он начал ощущать еще задолго до их встречи в годы Второй мировой[35]. Впоследствии они активно контактировали в самых разных областях.

[35] См.: *Строганова Е.* Мирча Элиаде // М. Элиаде. Аспекты мифа. М., 1995. С. 206.

Юнгианский психоанализ оказывается для Элиаде источником понимания тантрических психотехник. Подобно пациенту психоаналитика, адепт, занимающийся мандалой, тоже учится извлекать из собственного воображения ужасных чудищ, воплощения своих затаенных страхов, и побеждать их. Правда, еще до их появления он получает подробные инструкции от своего гуру (излишне говорить, что тантрические дисциплины тоже обязательным условием ставят инициацию), но все равно эффект от воздействия этих проявленных кошмаров ощутим. Мандала, с ее строгой симметричностью и структурностью, позволяет сознанию концентрировать все силы на постижении и разоблачении той хаотичной, бесструктурной психической массы, которая уводит его от самого себя; однако в конце концов приходит понимание, что хаос и порядок — две грани одного и того же феномена (ноумена), и это понимание настигает ученика в тот момент, когда он «вступает в центр» мандалы — либо мысленно, либо буквально, когда мандала вычерчивается прямо на земле. Так мандала помогает обрести высшую цель тантрического пути — недвойственность и блаженство.

Одним из обычных методических приемов изложения материала у Элиаде является прием «словарных статей»[36], применяемый им, в частности, при анализе тантрической (и не только) йоги. Каждая глава представляет собой в принципе законченное произведение на какую-нибудь конкретную тему; при этом конец каждой из них плавно перетекает в начало следующей. Одни «статьи» разбиваются на отдельные подтемы, другие соединяются друг с другом при раскрытии одной темы. Второй случай, в частности, характерен для освещения *хатха-йоги*. Это обширное йогическое направление может рассматриваться и как вполне самостоятельное, и как компонент тантрической йоги. Последний момент имеет под собой основания. Во-первых, Элиаде вообще рассматривает йогу не в ее «самостийных» модификациях (типа хатха-, карма-, раджа-, лайя- и прочих «йог»), а как элемент некоего духовного комплекса, включающего ведизм, брахманизм, индуизм, буддизм и т. д. Во-вторых, хатха-йога обнаруживает слишком большое сходство с тантризмом, чтобы можно было сомневаться в их близком родстве. Пристальное внимание к физическому телу, отчетливо магическое отношение к упражнениям, от которых ожидают не только укрепления здоровья, но и победы над смертью, использование эротических практик, интерес к сиддхи — это и многое другое роднит хатха-йогу и тантру. Известно, что многие выдающиеся тантрические мастера использовали хатха-йогические техники, причем среди этих мастеров были и индуисты и буддисты[37].

Обратившись к хатха-йоге, Элиаде разбирает «тонкую физиологию», то есть энергетическое тело человека. Эта сомнительная с точки зрения официальной медицины, но несомненная для йогинов живая структура является важнейшей основой циркулирования энергетических потоков. В частности, он касается вопроса, связанного с *нади*, многочисленными внутренними «каналами», по которым протекают энергетические волны. Суть работы с нади заключается, во-первых, в их периодической чистке, а во-вторых, что более важно, в пробуждении «змеиной силы» кундалини, которая покоится у основания позвоночника, свившись клубком. Пробужденная кундалини движется вверх по главной нади (сушумна), проходя на своем пути шесть (или семь)

---

[36] Об этой особенности метода Элиаде см.: *Ревуненкова Е. В.* Проблема шаманизма в трудах М. Элиаде // Актуальные проблемы этнографии и современная зарубежная наука. Л., 1979. С. 241–258.

[37] Можно упомянуть, например, великого основателя школы карма-кагью Гамбопу (1079–1153), см. о нем: Намтар Гамбовы Дагпо Лхкаджe / Пер. с монг. К. В. Алексеева // Буддизм в переводах. Вып. 2. СПб., 1993. С. 256–282.

чакр, пока не достигнет высшей точки, или «дыры Брахмы», и не пройдет через нее для растворения в беспредельности[38].

Тантрическая йога знает много способов поднять кундалини, однако Элиаде особое внимание уделяет эротическим практикам, что, видимо, связано с его повышенным интересом к проблематике совпадения противоположностей. Со свойственной ему любовью к древним истокам он прослеживает элементы эротической магии в ведах и упанишадах, сопоставляя тантрический эрос с архаическими обрядами плодородия и иерогамией, священным браком бога и богини. Однако больше всего его интересует тема обретения освобождения (бессмертия) через эротические практики. Во время тантрического коитуса мужское семя не извергается в женское лоно, но стимулирует пробуждение кундалини с последующим ее подъемом. Элиаде описывает ритуал майтхуну (который мог исполняться, как и все другие ритуалы тантры, и мысленно и буквально) и подчеркивает его сакральность. Сакральность майтхуны, по мнению автора, может оградить подлинный смысл этой «встречи с абсолютным» от многочисленных искажений в виде экстатических, оргиастических культов. Эта церемония, помимо всего прочего, есть еще и точка сближения двух соперничавших традиций — шиваизма и вишнуизма. Вишнуиты тоже имеют в качестве образца для подражания любовные игры божеств; в главе о майтхуне автор описывает отношения Кришны и Радхи, а также имитирующие эти отношения брачные игры адептов школы сахаджия. Тем самым в разделе о тантре Элиаде вводит еще один «лик» йоги, четвертую ее разновидность — эротическую, которая по значимости оказывается едва ли не самой важной. В ее тени остаются и неэротические истолкования кундалини, и чисто спиритуалистические, созерцательные техники (в основном буддийские). Этот перекос мог бы быть поставлен автору на вид, если бы в основе его не лежало стремление связать тантрический космос с архаической вселенной; а что, как не эрос, может служить связующим звеном между ними? Отрешенное созерцание — ступень «высокой классики», на которой не всегда можно проследить преемственность традиций; Элиаде же, будучи историком религий (и, напомним, архаиком по мировоззрению), был озабочен постоянным «наведением мостов» между культурами разных эпох и народов. Правда, при таком «наведении» он старался отдать приоритет архаическим культам, за которыми оставалось решающее, последнее слово. Не случайно его книга по йоге завершается кратким описанием Индской цивилизации — древнейшей цивилизации на территории Индостана, в которой зародились многие элементы последующих высокоразвитых индийских религий.

Тантризм импонирует Элиаде своей несомненной реабилитацией жизни, принятием всех ее сторон, как положительных, так и отрицательных. Тот привкус «зла», который на поверхностный взгляд можно счесть доминирующим в тантре, на самом деле является лишь уравновешиванием того крена, который допускает мир обыденных отношений, разводящий в разные стороны благо и зло, вред и пользу, свое и чужое. Тантристы, порой вызывающе акцентируя позицию «зла», которая может, например,

[38] Насколько опасен может быть подобный процесс без контроля со стороны наставника, видно из гималайского тантрического опыта самого Элиаде. Чуть позже с подобными проблемами столкнулся еще один духовный искатель, живший в Кашмире и практиковавший йогу без наставника. Поднявшаяся в нем «змеиная сила» отправилась поначалу совсем не в ту сторону, чуть не доведя бедного адепта до мучительной смерти. Красочное и выразительное описание этого сложного, болезненного опыта, безусловно, является полезным предостережением всем наивным любителям быстрых психопрактических ходов. См.: *Гопи Кришна.* Кундалини. Эволюционная энергия в человеке. Киев; М., 2004.

выражаться в нарушении нравственных заповедей, лишь указывают на существование в общественном сознании дуалистической картины, в основе своей иллюзорной. Однако этот акцент не означает приверженность злу: он только выводит на свет то, без чего не может, по их мнению, существовать другой член этой оппозиции — благо. Впрочем, в лучах просветления, к которому стремится садхака, оба оппонирующих аспекта в конечном счете оказываются абсолютно равнозначными, образуя единый недифференцированный матрикс[39]. Для классического йогина это — безусловное погружение в толщу пракрити, буддист хинаяны увидит здесь прочное застревание в сетях сансары, однако для тантриста усвоение подобного совпадения противоположностей позволяет выйти за пределы времени и пространства, встретиться лицом к лицу с абсолютным, которое неотделимо от профанного мира.

Автор затрагивает вопрос о «сумеречном языке» (сандха-бхаша), который он по-феноменологически называет интенциональным[40], восстанавливая, по-видимому, исконное значение этого термина. В этой главе Элиаде целиком опирается на идеи буддийских тантристов (авторов энигматичных[41] «Чарьев»). Как пишет он сам, «интенциональный язык» в таком случае оказывается средством пробуждения, а не утаивания или умолчания; впрочем, это «средство» действует только на тех, кто уже стоит на пороге нирваны. «Сумеречный язык», подобно однослоговой мантре, непонятен в условиях обычной речевой коммуникации и экспрессии, ибо густота смысла в нем может коррелировать лишь с достаточно развитым сознанием, укрепившимся на пути недвойственности. Кроме того, подобный язык в завуалированной форме есть точная калька универсальных космических движений, ибо он насквозь пронизан разнообразными аналогиями, гомологиями и отсылками к самым разным уровням бытия и сознания; примеры подобных перекрестных ходов Элиаде приводит, опираясь на «Дохакошу», текст тантрического поэта Канхи. Иначе говоря, этот язык реализует ту непосредственную истину, которая во многих мистических формулах звучит как «все есть одно». Подобно тому как практики тантры разрушают профанный мир, — но только для того, чтобы в конечном счете оправдать его по существу! — так и тантрический язык, выражая больше того, что он содержит (ибо одно слово может относиться ко многим обозначаемым объектам), подвергает деструкции язык «нормы» — но только для того, чтобы найти глубинное основание и источник, из которого этот нормальный язык и происходит.

Седьмая глава произведения Элиаде освещает связь йогических дисциплин с алхимией. Здесь йога почти совсем утрачивает свои классические черты, растворяясь в «океане сказаний». На первое место выходят темы вроде добывания бессмертия посредством выплавления весьма специфических «пилюль». Впрочем, автор не занимается исследованием самого алхимического процесса: «пробирочная алхимия» не очень привлекает его; в большей степени он сосредоточивается на впечатляющей способности йогинов превращать разные вещества в золото, превращать без особого труда, с какой-то даже легкостью, весельем. Иначе говоря, алхимия выступает для йогинов как демонстрация своих сверхспособностей — столь же привлекательная для толпы, сколь опасная своим соблазнительным преимуществом для самого адепта. Не обойден вниманием, разумеется, и богатый символизм золота, равно как и фольклорные представления разных стран о «созревании металлов». Однако все это не имело бы к йоге, пожалуй, никакого отношения, если бы не содержало, с точки зрения Элиаде, спиритуалистическую подкладку. И дело не только в том, что золото может изго-

[39] То есть однородное вещество (от *лат.* matrix — основа, материя).

[40] То есть направленным на особый объект (от *лат.* intentio — намерение).

[41] То есть загадочных, непонятных (от *греч.* ainigmatikos).

товить лишь человек, безупречный в нравственном отношении, но и в том, что золото является символом преображения бытия, полного совершенства, обретаемого упорной работой духа над собой. «Золото» есть символическое достижение вершин трансцендентного, благодаря которому внешние операции с металлами кажутся вполне естественным делом. А на реальном плане подобное достижение выражается в обретении «вечного тела», физического бессмертия – или просто продления жизни. Здесь автору приходится совершить очередное отступление от изначальной парадигмы, заданной разделением пути свободы и пути бессмертия, и заявить об их совпадении в рамках единого алхимического процесса: свобода выражается в обретении бессмертия, и наоборот. Задача алхимии – не в материальном обогащении, а в том, чтобы постичь законы превращения одних веществ в другие и научиться «превращать превращения» в нужном для себя направлении. Иными словами, алхимик выступает как бы «заместителем Бога» на земле: он самовластно ускоряет определенные процессы в природе, которые без его участия длились бы неимоверно долго. Впрочем, эта власть нужна алхимику лишь для того, чтобы трансформировать свое собственное тело в неразрушимое, «алмазное», божественное[42].

Демонстрация чисто сотериологической значимости алхимии, по всей видимости, автору удалась не вполне. Когда он оперирует с индийским материалом, то связь йоги с алхимией выглядит несколько натянутой: ведь для йогина его златодельческое умение – не средство достижения спасения, но скорее знак духовного продвижения; в противном случае йогин, занимающийся алхимией, – просто маг, пускающий публике пыль в глаза. Того разделения алхимии на «внешнюю» и «внутреннюю», которое было в ходу в Китае, в Индии не знали, и поэтому можно говорить только о сходстве отдельных элементов алхимии и йоги. Кажется, выигрышнее смотрится привлечение в контекст исследования даосских святых, в первую очередь фигуры Гэ Хуна, великого апологета алхимии[43], – но и он говорит не столько о свободе, сколько о достижении бессмертия и продлении жизни, точнее, в его контексте свобода понимается как обретение бессмертного тела: «Если из этого алхимического золота сделать блюда и чаши и есть и пить из этой посуды, можно прожить очень долго» (с. 257 наст. изд.). Впрочем, Элиаде склонен полагать, что йогу и алхимию вполне можно сопоставить со спиритуалистической точки зрения. Обе эти традиции проводят опыты на «душе», используя человеческое тело как лабораторию; в обеих целью является «очищение», «усовершенствование», окончательная трансмутация. «И та, и другая противопоставляют себя “чистой спекуляции”, познанию сугубо метафизического характера; и та, и другая имеют дело с “живой материей”, пытаются ее преобразить, изменить ее онтологический статус; и та, и другая стремятся выйти из-под власти законов времени, упразднить “обусловленность бытия”, достичь блаженства и свободы, одним словом – “бессмертия”» (с. 562 наст. изд.). Это отождествление автором свободы и бессмертия показательно: оно явственно демонстрирует его интерес к тем практикам, которые были лишены эскапизма и презрения к жизни; лишний раз Элиаде показывает йогу (на этот раз – в ее алхимической оболочке) как жизнеутверждающую дисциплину – несмотря на ее «выпадение из времени» и уединенные эксперименты в «деревушке Привязанность». Неудивительно, что индийская алхимия в процессе своего развития была тесно связана с традицией тантризма, которая, как мы неоднократно указывали выше, очень привлекает автора своим «оправданием бытия».

---

[42] Как замечает М. Элиаде в другой своей работе, в алхимии «преследуется, с одной стороны, цель очищения духа, а с другой – транссубстанциализация тела. Обе эти операции имеют тантрическую природу» (Элиаде 1998: 64).

[43] О даосизме, алхимии и Гэ Хуне см.: *Торчинов Е. А.* Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания. СПб., 1993.

В предпоследней главе Элиаде делает еще один шаг навстречу архаике: он пытается прояснить связь йоги с аборигенными верованиями. Облик йогина окончательно мифологизируется. Народное сознание приписывает ему большое могущество: он способен вызывать засуху или дождь, расчленять человека на части и затем оживлять его, спускаться в царство мертвых с целью вызволить похищенную душу, возноситься на небеса, переносить свое сознание в тело другого и т. д. Это уже не просто какие-то отдельные сиддхи, которые йогин проявляет только в крайнем случае, всегда помня об их опасности, но характерные черты его образа жизни, без которых он даже, можно сказать, и не йогин вовсе. «Фольклорный» йогин постоянно, к месту или невпопад, применяет эти свои свойства, которые становятся любимейшей темой народных сказаний. Идеал мокши как-то тускнеет в лучах паранормальных йогических способностей, восхищающих простой народ. Но красной нитью сквозь все эти многочисленные волшебные эпизоды проходит тема бессмертия — того кардинального онтологического состояния, которое радикально отличает йогина от обычного смертного. В глазах народа йогин — это непобедимый бог, повелитель природы и всесильный целитель.

Особенности «мифологической йоги» позволяют Элиаде выйти на широкое поле сравнений с архаическими (шаманскими) практиками. Он фиксирует большое количество моментов сходства между «йогой» и шаманизмом: так, нисхождение Горакхнатха в царство Ямы с целью изменить печальную участь своего наставника Матсьендранатха сравнивается с борьбой шамана за душу, похищенную злобными подземными духами; погоня царицы-йогини Маянамати за «посланцем Ямы» — с магическими битвами шаманов и др. Как и шаман, йогин имеет «неразрушимое» тело: та же Маянамати подвергается различным пыткам, но ее не берут ни огонь, ни вода, ни оружие — совсем как шаман, который в своем экстазе доходит до полной неуязвимости и нечувствительности к боли. Отдельно автор разбирает темы «жара», отсылающего к проблематике архаического космо- и антропогенеза, «мистического полета», «внутреннего света», находя параллели между визионерским опытом йогина и «просветлением» эскимосских шаманов. А тибетская буддийская практика *чод* сопоставляется с инициатическим терзанием духами тела шаманского неофита.

Однако неправомерен был бы упрек Элиаде в том, что он пытается представить шаманизм как сущностное ядро йогических направлений. Автор не останавливается на одних лишь моментах сходства йоги и шаманизма. Ему хорошо известно, что йога, в отдельных своих элементах происходя от шаманизма, представляет собой явление иного рода. Он выделяет три «спиритуалистические позиции» в отношении к ключевым целям и задачам этих духовных дисциплин: 1) *экстаз*, характерный признак шаманизма; 2) *освобождение* посредством самадхи, что свойственно классической йоге; 3) *дживанмукти*, состояние, неотличимое от «бессмертия в теле», присущее тантризму и алхимической йоге. В этой тройственной структуре классическое самадхи уже не ориентировано на состояние «освобождения при жизни», хотя в своем исследовании йоги Патанджали Элиаде был склонен рассматривать идеал дживанмукти как цель этой йоги. Однако в данном случае его интерес связан с различением экстатического и энстатического компонентов этих позиций. Шаманизм, с точки зрения Элиаде, — «архаическая техника экстаза», предполагающая «расширение» сознания до пределов, заданных той или иной задачей шамана; классическая же йога, напротив, предусматривает «сужение» сознания, его автономизацию с последующим выходом к сверхсознательным состояниям. Экстатические взрывы йоге не присущи; в той мере, в какой они все-таки появляются, это означает вторжение чуждых ей («автохтонных») представлений. Энстаз есть самоуглубление с целью максимального приближения к отъединению души от любой материальности, в том числе материальности интеллекта. Экстаз же не стремится разорвать связи между материей и душой, а зачастую и отож-

дествляет то и другое[44]. Что касается дживанмукти, то оно занимает промежуточное положение: этот идеал не предполагает ни радикального отторжения от жизненной среды, ни, тем более, радикальной привязанности к ней. «Освобождение при жизни» означает спонтанное схватывание реальности, в котором проблема первичности материи и духа просто лишена смысла; в плане созерцательных практик дживанмукти – это *констаз*, способность видеть иерофании повсюду, в том числе в самых неприметных, а то и отталкивающих феноменах. Поскольку значимой оказывается *эта* жизнь, а не запредельная, большой вес приобретает проблема достижения бессмертия и обретения «алмазного» тела. В той или иной степени все три позиции предполагают овладение физическим телом, равно как и способность «выпадать из времени и истории», пребывать в сакральном времени и пространстве. Правда, Элиаде оговаривается, что если в шаманизме это «выпадение» длится ровно столько, сколько длится сам экстаз (в остальное время шаман – рядовой член социума), то йогин (в том числе освобожденный при жизни – дживанмукта) испытывает подобное состояние непрерывно, поскольку оно связано для него не с приключениями в стране духов (что требует большого напряжения сил, изматывающего шамана), а с наблюдением за собственным сознанием и созерцанием; иначе говоря, релаксирующая пассивность йогина менее энергозатратна, чем бурные полеты шаманов, хотя и не менее интенсивна. Впрочем, столь резкое структурное разделение йоги и шаманизма хорошо заметно только в случае классической йоги, которая «никогда не ставила своей задачей "достижение бессмертия"» (с. 298 наст. изд.). Другие же направления йоги, особенно тантрические, в той или иной степени были увлечены идеалом бессмертия.

Не останавливаясь на чисто мифологических персонажах, Элиаде описывает и реальных практикующих. В первую очередь речь идет о «носителях черепов», капаликах, практиковавших весьма своеобразные ритуалы на местах, отведенных для сожжения трупов. Имея в своем арсенале многие тантрические элементы, капалика, как и другие схожие с ней системы (агхора, каníхата), в действительности была наследницей древних традиций, связанных, например, с культом плодородия или охотой за черепами. Элиаде отмечает, что подобное сращивание было подчас следствием исчезновения подлинного понимания высокой символики тех или иных религиозных систем; на смену органичной жизни в «чистоте учения» приходили реабилитировавшиеся аборигенные верования и культы. В качестве примера автор приводит деградацию культа Дхармы (последнего элемента исчезнувшего буддизма), которая постепенно привела его к полной индуизации, сращиванию с шиваизмом: возникает нечто вроде «буддо-шиваизма», в котором, впрочем, больше было от шиваизма, чем от буддизма.

В эпоху господства индоариев народности, населявшие Индостан, были довольно незаметными, и их духовной жизнью арии не интересовались. Однако в ходе последующей «санскритизации», или приобщения к индоарийской культуре, эти народности, не отказываясь от своих привычных представлений, стали постепенно перенимать «официальные» доктрины и сами, в свою очередь, влиять на них. Среди прочего, они оказали воздействие и на йогу, в которой все чаще начинают проявляться магические элементы, способность йогинов творить «чудеса», господствовать над смертью. Элиаде замечает в этой связи, что «в определенный исторический момент йога стала пониматься индийским сознанием не только как идеальный инструмент, но и как "тайное средство" победы над смертью» (Там же).

От простого постулирования влияния аборигенных религий автор переходит к конкретным примерам. Вначале описываются дравидские, мундские и протомунд-

[44] Некоторые современные исследователи йоги, впрочем, склонны видеть в йоге экстатическую природу: «Йога – это техника экстатической трансценденции, исступленного преодоления себя» (Фёрштайн 2003: 81).

ские верования, повлиявшие на становление индуизма (в том числе на символику совпадения противоположностей и культ Великой богини), затем – религиозные представления Индской цивилизации. Последними завершается основная часть книги, и это не случайно: хронологически самая первая страница индийской истории, культура Хараппы, сосредоточивает в себе не только истоки собственно автохтонных верований, но и непосредственные элементы йогической техники. Разумеется, особое внимание обращается на фигурку Прото-Шивы, сидящего в йогической позе, что, по мысли Элиаде, свидетельствует о существовании в тот далекий период – 4,5 тысячелетия назад – йогических приемов. Автор без оговорок принимает модные в довоенных кругах идеи о том, что найденная печать изображает именно прототип Шивы и что он восседает именно в йогической позе. Подобные идеи, не находящие в настоящее время универсального признания в академической среде, тем не менее позволяют ему считать йогические психотехники достаточно древним явлением. По мнению Элиаде, феномен хараппских статуэток говорит о том, что люди издавна стремились к «трансценденции» своих обыденных условий, к «выпадению из времени» с помощью определенных процедур.

Когда индоарии пришли в Индию, они еще застали какие-то очаги «хараппской йоги». Элиаде предполагает, что она распалась на два потока, один из которых был заимствован победителями (хотя и в неявной форме), а второй остался у отошедших на задний план истории «туземцев». Разведенные в самом начале, эти аспекты вновь стали соединяться к рубежу старой и новой эр, когда «великий индуистский синтез» начал возвышать местные религии и отождествлять аборигенных богов с богами ведийского пантеона. Причем местный неарийский субстрат оказался настолько силен, что ведийские божества стали представлять собой в конце концов форму, которая почти целиком заполнилась местным содержанием. В старые мехи было влито новое вино.

В «Заключении» снова подчеркивается многоликий характер йоги: «видовое обозначение "йогины" равно применимо как к святым и мистикам, так и к магам, устроителям оргий и вульгарным факирам, а также к колдунам. Любой тип религиозно-магической ориентации может осуществить себя в йоге» (с. 312 наст. изд.). Эти формы росли и развивались в ответ на запросы «индийской души»; каждый новый запрос вызывал к жизни то или иное йогическое явление, интерпретируясь в рамках единой структуры «бессмертие – свобода». Иногда больший перевес получало «бессмертие», иногда «свобода», но в основном эти две величайшие цели различались слабо[45]. И это неразличение связано со все той же инициатической сущностью йоги, благодаря которой она, обретая «бессмертие» по отношению к профанной сфере, в то же время и освобождалась от нее. Не важно, какие выводы следуют из этого «освобождения», – уединенные медитации в глуши или деятельное служение в миру, эротические ритуалы на кладбищах или созерцание всех людей как воплощений Бога, – оно, так или иначе, трансформирует привычное сознание в сторону его «опустошения», «углубления» или «расширения»; обратному возвращению такого преображенного сознания к «сансаре» препятствует его «посвящение». Итак, исконная духовная родина йоги, по мысли Элиаде, – инициатическое перерождение; именно из него возникла и йогическая аскеза, и йогический идеал дживанмукты. В отличие от всех других народов мира, знавших инициацию, но не делавших из нее самодостаточную духовную дисциплину, Индия превратила инициатические ордалии[46] и «философию посвящения» в автономный спиритуалистический комплекс. «Мистический жар», ощущение взлета,

[45] Как мудро замечает автор, «все зависит от того смысла, который вкладывается в слово "свобода"» (с. 315 наст. изд.).

[46] Ордалии – испытания (от *англосакс.* ordal).

видение внутреннего света, аскетические самоограничения и т. д. стали элементами практики постоянного, а не разового, «взламывания» обыденной реальности. Позаимствовав из арсенала инициации определенные (если не все) элементы, йога наделила их новыми значениями.

В изложении Элиаде йога становится едва ли не фундаментом индийской духовной жизни, праксиологической матрицей. По сути, через феномен йоги автор освещает природу индийской религиозности и мифологии в целом. Ибо «йога упоминается каждый раз, когда речь заходит об "опытном постижении сакрального" или о достижении совершенного самообладания» (Там же).

Трудно встретить какие-либо виды религиозной деятельности, духовных традиций, виды искусства Индии, какой-нибудь мифологический цикл, сказания о героях и т. п., где бы в той или иной степени не оказалась йога. Она вошла в плоть и кровь индийской культуры, стала существенной частью «индийской души», о чем говорит и современное положение йоги в этой стране: «В каждом городе Индии есть центры йоги, об этом учении выходят все новые книги, снимаются фильмы... Методы физической и психической саморегуляции в обязательном порядке изучают в школах и вузах, используют в армии, полиции, медицинских учреждениях»[47]. Разумеется, речь идет в основном об «экзотерических» образцах йоги, не противоречащих строгой общественной морали; однако это не отменяет значимости того обстоятельства, что традиционные способы поиска освобождения, имеющие весьма древнюю историю, остаются живым источником смысла и для современных посвященных. Даже те неиндийские религии и конфессии, которые по своим установкам не тяготеют к психопрактикам, в Индии начинают тянуться к йоге — и это не соблазн экзотики, а ощущение некой насущной необходимости, ведь йога имеет инструментальный характер, и поэтому может приниматься практически любыми духовными учениями, стремящимися переходить от теоретических рассуждений к внутреннему опыту. Несомненно, этот опыт с трудом может быть выражен в рациональных терминах; однако отдельные его составляющие образуют нечто вроде путеводных знаков, по которым можно судить о происходящем и которые для посвященного говорят о том, верна ли дорога, ведущая к миру запредельного...

* * *

В настоящий том включена также небольшая работа М. Элиаде «Патанджали и йога», впервые вышедшая в Париже в 1962 году, через несколько лет после главного его труда по йоге. По сути, эта вторая книга представляет собой нечто вроде конспекта первой книги: она затрагивает практически все темы, которые есть и в вышедшей до нее работе, только не столь подробно. Хотя в название данного сочинения вынесено имя Патанджали, на самом деле это, видимо, просто дань сложившемуся стереотипу о Патанджали как об «основателе йоги». Действительно, без имени автора «Йога-сутр» трудно представить себе индийскую йогу, однако в Индии независимо от классической патанджала-йоги действовали и другие школы йоги с не меньшим успехом. Поэтому нам следует, видимо, считать введенное в заглавие имя Патанджали неким удобным, узнаваемым и общим символом всех мудрых, влиятельных авторов йогических текстов, знатоков йогических практик. Ведь в этом небольшом произведении Элиаде упоминаются и многие другие авторы йогических трудов, равно как и легендарные йогины, мистики и маги. Основной пафос остается тем же: йога — особое измерение индийской духовности (см. с. 312 наст. изд.). Если не считать сравнительно

[47] *Озеров М.* В гостях у йогов // Азия и Африка сегодня. 1980. № 1. С. 40—41.

подробного рассказа в первом же абзаце о легендарном йогине Харидасе, позволившем на какое-то время заживо похоронить себя с целью показать всемогущество йогических методов, книга «Патанджали и йога» почти не открывает каких-то новых фактов и не претендует на новые открытия; более того, она демонстрирует множество буквальных текстуальных совпадений с тем произведением, которое вышло раньше нее. Впрочем, и в такого рода «выжимке» наверняка имеются свои плюсы. Одним из них можно считать следующий: книга оказывается неплохим «введением» в проблематику и способна, несмотря на сжатость объема, дать более или менее полное и адекватное представление о различных аспектах йогических дисциплин и школ.

С. В. Пахомов

ЙОГА

БЕССМЕРТИЕ И СВОБОДА

Le yoga
(Immortalité et Liberté)

Памяти моего славного и уважаемого покровителя
Махараджи сэра Маниндры Чандры Нанди
Кассимбазарского, моего гуру[1*]
проф. д-ра Сурендранатха Дасгупты,
директора Калькуттского Санскритского колледжа,
и моего наставника
Нае Ионеску из Бухарестского университета

ПРЕДИСЛОВИЕ

Открытие и осмысление Индии европейцами — история поистине захватывающая. Я имею в виду здесь не только географические, лингвистические и литературные открытия, не только экспедиции и раскопки — одним словом, все, на чем основывается современная европейская индология, — но в первую очередь те многообразные увлекательные «приключения» в сфере культуры, которые вызывает к жизни более тесное знакомство с индийскими языками, мифами и философией. М. Раймонд Шваб в своей прекрасной книге «Восточный Ренессанс» (La Renaissance Orientale. P.: Payot, 1948) описал многие из подобных «приключений». Но открытие Индии продолжается, и нет ни малейших признаков того, что оно близко к завершению. Изучение чужой культуры позволяет обнаружить прежде всего то, что уже является предметом поисков, то, к открытию чего уже готовы. Открытие Индии закончится лишь тогда, когда творческие силы Европы безвозвратно иссякнут.

Когда речь идет о духовных ценностях, одна лишь филология, сколь ни важна ее роль, не может исчерпать всего богатства данного предмета. Бесспорно, понимание буддизма было бы невозможным без научного издания текстов, без появления в буддологии различных филологических направлений. И все же критические издания, словари, исторические монографии и т. д. — все эти великолепные «рабочие инструменты» сами по себе отнюдь не гарантируют понимания огромного и сложного феномена индийской культуры. Сталкиваясь с экзотическим духовным миром, мы понимаем главным образом то, что готовы понять, то, что диктует нам круг наших интересов, наша культурная ориентация, наша эпоха. Это достаточно банальное наблюдение применимо не только к области индологии: представление о «низших обществах», возникшее в XIX веке, в значительной степени было порождено позитивистской, антирелигиозной и антиметафизической настроенностью тех бесспорно превосходных исследователей и этнографов, которые подходили к «дикарям» с идеологическими мерками современников Огюста Конта, Дарвина или Герберта Спенсера; повсюду у «примитивных» народов они видели только «фетишизм» и религиозный «инфантилизм» — видели потому, что *не могли видеть* ничего другого. И только расцвет европейской метафизической мысли, произошедший в начале этого века, религиозное возрождение, многочисленные достижения в области глубинной психологии, поэзии, микро-

физики позволили приблизиться к пониманию духовного горизонта «примитивных» этносов, структуры их символов, функционального назначения их мифов, зрелости их мистики.

В случае с Индией трудности указанного рода были еще более значительными: с одной стороны, необходимо было создавать рабочие инструменты, развивать филологию, с другой — избрать именно те аспекты индийской духовности, которые были бы наиболее доступны для европейского понимания. Но самым доступным является, как правило, именно то, что наиболее отвечает нуждам момента. В середине XIX века к изучению санскрита побуждал преимущественный интерес к сравнительной индоарийской филологии, одним-двумя поколениями позже интерес к Индии стала подогревать идеалистическая философия или очарование архаических образов, вызванных к жизни немецким романтизмом. Во второй половине прошлого столетия (XIX в. — *Ред.*) Индия рассматривалась главным образом с точки зрения натуралистической мифологии[2*] и форм культуры, распространившихся как в Европе, так и в Америке. Однако развитие социологии культуры и культурной антропологии в первой четверти нашего столетия (XX в. — *Ред.*) открыло новые перспективы.

Любая часть этого опыта является ценной, поскольку может давать ответы на вопросы, стоящие уже перед самой европейской культурой. Хотя методологии, создававшиеся европейскими учеными, и не всегда приближали к пониманию подлинных ценностей индийской духовности, они все же сыграли свою роль: постепенно Индия начала утверждать свое присутствие в европейском сознании. Бесспорно, довольно долгое время это присутствие ощущалось почти исключительно на страницах сравнительных грамматик; редкими, неуверенными были упоминания об Индии в истории философии, где ее (сообразуясь с модой) то сближали с немецким идеализмом, то относили к области «дологической ментальности»; когда возник интерес к социологии, стали популярными пространные рассуждения о недостатках кастовой системы. Однако любой из этих подходов определялся горизонтами современной ему культуры. Когда лингвистическим и социальным проблемам придавалось первостепенное значение, привлечение индийского материала для уяснения этимологии того или иного слова или для иллюстрации того или иного этапа общественного развития отнюдь не умаляло Индии, а, напротив, свидетельствовало об уважении к ней и о восхищении ее культурным наследием. Впрочем, ни один из этих методов не являлся «дурным» сам по себе — просто все они были слишком узки и заведомо недостаточны для того, чтобы раскрыть содержание величественной и сложной системы представлений. К счастью, методы совершенствуются, и из ошибок прошлого делаются выводы: мы быстро научились избегать предвзятых суждений, которыми нередко грешили наши предшественники. Для того чтобы измерить успехи в области изучения индоевропейской мифологии со времени Макса Мюллера, достаточно обратиться к работам Жоржа Дюмезиля:, привлекая данные не только из области сравнительной филологии, но также из областей социологии, истории религий и этнографии, этот ученый

сумел создать более точную и бесконечно более богатую панораму общих категорий индоевропейского мифологического сознания.

Таким образом, у нас есть все основания полагать, что в настоящее время становится возможным более верное и глубокое понимание индийской мысли. Индия вошла в мировую историю, а нынешнее европейское сознание (справедливо или нет) склонно относиться более серьезно к философским системам народов, занимающим прочное место в истории. С другой стороны (это особенно справедливо для философов последнего поколения), европейская мысль обнаруживает тенденцию к более точному самоопределению по отношению к проблемам времени и истории. На протяжении более ста лет лучшие европейские ученые и философы посвящали себя изучению факторов, «обусловливающих» человеческую жизнь: теперь мы знаем, как и в какой степени человек детерминирован физиологией, наследственностью, социальной средой, культурой, идеологией, сферой «бессознательного» — и особенно историей: историческим моментом и своей личной, персональной. Это последнее открытие европейской мысли — то, что, по сути, человек являет собой существо временное и историческое, что он есть продукт истории и не может не быть продуктом истории, — определяет ныне всю европейскую философию. Некоторые философские течения на этом основании даже приходят к заключению, что единственной достойной человека целью является честное и полное признание его собственного временно́го и исторического характера; альтернативой этому может быть только уход в абстракцию, в вымысел, не сулящий ничего, кроме бесплодия и смерти, неумолимо настигающих тех, кто изменяет истории.

Впрочем, обсуждение этих проблем не входит в наши задачи. Отметим только, что вопросы, которые занимают ныне европейскую мысль, позволяют ей лучше понимать также и индийскую духовность; более того, они побуждают ее использовать тысячелетний индийский опыт в своей собственной философской работе. Объяснимся: предметом изучения новейшей европейской философии являются *условия человеческого существования*, и в первую очередь его временной характер; именно последний делает возможной любую прочую «обусловленность»; человек, собственно, и представляет собой серию бесчисленных и не поддающихся точному определению «обусловленностей». Между тем именно проблема «обусловленности» человека (наряду с логически завершающей ее проблемой выхода за пределы обусловленности, которой на Западе не уделяют достаточного внимания) является центральной проблемой индийской мысли. Начиная с эпохи упанишад Индию серьезно занимал только один-единственный грандиозный вопрос: устройство человеческого бытия (именно поэтому индийскую философию иногда называют — не без серьезных на то оснований — «экзистенциальной»). Поэтому европейцу, как нам кажется, было бы интересно узнать: 1) что в Индии думают о многочисленных «условиях человеческого бытия»; 2) как в Индии решают проблему временного и исторического характера человеческой жизни; 3) какой выход предлагает Индия из лабиринтов тоски и отчаяния, в

которые не может не ввергать осознание бренности мира, его временного характера, порождающего любую прочую «обусловленность».

Индия с упорством, неведомым другим культурам, предавалась изучению разнообразных детерминант человеческого бытия. Поспешим, однако, отметить, что цель этого изучения заключалась не в том, чтобы дать точное и связное объяснение феномена человека (к которому стремились, например, в Европе XIX века, полагая, что могут объяснить индивидуальность через наследственность или социальную среду), но в том, чтобы испытать, насколько далеко простирается в человеческой жизни зона «обусловленного», *и узнать, не существует ли нечто за ее пределами*. Именно по этой причине задолго до появления глубинной психологии индийские мудрецы и аскеты приступили к изучению темных областей бессознательного: они убедились, что сравнительно легко определить, а следовательно, и подчинить своей власти физиологические, социальные, культурные и религиозные условия; куда более серьезным препятствием для аскетической и созерцательной жизни является деятельность бессознательного, санскар (saṅskāra) и васан (vāsanā), «отпечатков», «следов», «латентных впечатлений» — то есть всего того, что в глубинной психологии называется бессознательным. Впрочем, ценность представляет не прагматическое предвосхищение некоторых современных психологических практик, а использование их для того, чтобы вывести человека из-под власти «условий». Познание «условий» не являлось в Индии целью в себе: свою задачу видели не в том, чтобы познавать, а в том, чтобы подчинять себе; с бессознательным «работали» для того, чтобы в конечном счете его «сжечь». Мы увидим, какими методами добивается йога этих поразительных результатов. И именно эти результаты в первую очередь и интересуют европейских психологов и философов.

Пусть нас поймут правильно: мы вовсе не собираемся рекомендовать европейским ученым заниматься йогой (что, впрочем, было бы отнюдь не так легко, как полагают отдельные любители) или предлагать европейской науке использовать йогические методы или опираться на йогическую идеологию. Куда более обещающей нам представляется другая перспектива — как можно более внимательного изучения результатов, достигнутых с помощью йогических методов исследования психе*. Перед европейскими исследователями — многовековой опыт изучения человека. Было бы по меньшей мере неблагоразумно им не воспользоваться.

Как мы уже говорили, проблема обусловленности человека, его «временности» и «историчности» является центральной для европейской мысли, и она же с самого начала глубоко волновала индийскую философию. Бесспорно, последней неведомы термины «история» и «историчность» в том смысле, какой за ними признается в Европе, и понятие «временность» упоминается довольно редко. Однако в разных традициях трудно найти два аналогичных термина, и речь должна идти не о сходстве философской терминологии, а о сходстве стоящих перед ними и нами проб-

* Психе (*греч.*) — душа.

лем. Давно известно, что индийская мысль придает огромное значение концепции майи[3*] (māyā – это слово можно перевести как «иллюзия, космическая иллюзия, мираж, магия, становление, нереальность» и т. д.). Если мы вдумаемся в смысл этой концепции, то увидим, что майя является иллюзией именно в силу своей непричастности бытию, именно потому, что она представляет собой «временность», «становление»: становление космическое, а следовательно, также и историческое. Индийская философия, таким образом, отдает себе отчет в том, что между иллюзией, временностью и человеческим страданием существует связь; хотя индийские мудрецы обычно выражали это страдание в космических терминах, мы увидим, если будем читать их с вниманием, которого они заслуживают, что человеческое страдание является для них страданием преимущественно как «становление», обусловленное структурами временных связей. Мы уже затрагивали эту проблему (см.: Symbolisme religieux et angoisse в коллективном томе «L'Angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit» журнала Rencontres Internationales de Genève, 1953), и у нас еще будет возможность к ней вернуться. Если современный европейский философ говорит «быть в ситуации», «быть обусловленным временем и историей», то индус в этом случае употребляет выражение «находиться под властью майи». Уподобление друг другу двух философских горизонтов – европейского и индийского – позволяет убедиться в том, что понятие майи актуально в некотором смысле и для нас. Достаточно открыть, к примеру, «Бхагавадгиту»; анализ человеческого бытия производится здесь на знакомом нам языке: майя – не просто мировая иллюзия, но также (и прежде всего) – «историчность»; не только существование в вечном космическом становлении, но также и существование во времени и истории. «Бхагавадгита» формулирует проблему почти так же, как формулирует ее христианство: как разрешить парадоксальную ситуацию, порожденную данностью двоякого рода – тем, что человек, с одной стороны, *пребывает* во времени, является частью истории, и тем, что, с другой стороны, он знает, что будет «проклят», если согласится признать свою абсолютную обусловленность временем и историей; любой ценой он должен *именно в этом мире* найти путь, который способен вывести за пределы истории и времени. Мы еще будем говорить о том, какое разрешение этой проблемы предлагает «Бхагавадгита»; однако уже сейчас нам надо твердо запомнить, что, какое бы решение ни предлагалось, оно в любом случае будет связано с йогой.

Итак, опять йога. Ответ на третий вопрос, который занимает европейскую философию: какой выход предлагает Индия тому, кто удручен сознанием своей «временности» и «историчности», как можно, пребывая в мире, не позволять себе быть «исчерпанным» временем и историей без остатка, – невозможен без упоминания йоги. Становится понятным, насколько знакомство с последней важно для европейских философов и искателей истины вообще. Еще раз повторим: мы не заставляем принимать безоговорочно решения, предлагаемые индийской философией. Усвоить новые духовные ценности – совсем не то же, что приобрести

новую марку автомобиля. Речь идет отнюдь не о философском синкретизме или «индианизации» и тем более не о той вызывающей отвращение гибридной духовности, которую начало насаждать Теософское Общество и которую в еще более вырожденном виде навязывают нам бесчисленные современные псевдоморфозы[4*]. Проблема куда серьезнее: необходимо узнать и понять мысль, занимающую одно из первостепенных мест в истории мирового духа. И важно узнать ее именно *сейчас*, поскольку, с одной стороны, именно *сейчас*, когда властная поступь истории заставляет нас навсегда распроститься с культурным провинциализмом любого рода, мы — и европейцы и неевропейцы — обязаны мыслить уже в терминах общемировой истории и создавать универсальные духовные ценности; с другой стороны, именно *сейчас* европейская философия начинает должным образом осознавать проблему места человека в мире; между тем, напомним еще раз, именно эта проблема является центральной для индийской мысли.

Не исключено, что философский диалог (особенно в самом начале) не обойдется без недоразумений — в Европе найдется немало философов и искателей истины, которые сочтут индийский анализ упрощенным, а предлагаемые решения неэффективными. Технический язык, порожденный той или иной духовной традицией, — всегда жаргон[5*], и, может быть, европейским философам индийский философский жаргон покажется устаревшим, приблизительным, негодным к употреблению. Однако возможные недоразумения не должны нас пугать: великие открытия индийской мысли — в какой бы философский жаргон они ни облекались — все равно будут признаны нашей цивилизацией. Как можно, например, оставить незамеченным одно из величайших открытий Индии — концепцию «сознания-свидетеля», сознания, выведенного за пределы психофизиологических структур и временной обусловленности, сознания «освобожденного», то есть того, кто сумел выйти за пределы времени и, следовательно, познал истину и несказанную свободу? Завоевание этой абсолютной свободы, этой совершенной непосредственности духа является целью любой индийской философской школы и любой индийской мистической практики, и во всех случаях подобное завоевание считается невозможным без йоги. Вот почему мы решились дать как можно более полный обзор теории и практики йоги, познакомить читателя с историей ее развития и очертить ее место в мире индийской духовности.

Написание этой книги было начато после трех лет, проведенных в штудиях при Калькуттском университете (1928–1931 гг.) под руководством проф. Сурендранатха Дасгупты и шести месяцев пребывания (1931 г.) в ашраме[6*] Ришикеша в Гималаях. Первая версия этой книги, написанная по-английски, переведенная нами на румынский язык и уже с румынского переведенная на французский нашими друзьями, вышла в свет в 1936 году под названием «Йога: эссе об истоках индийской мистики» (Yoga: Essai sur les origines de la mystique indienne. Bucarest; P. (Librairie Orientaliste Paul Geuthner)). Юношеская заносчивость и недостаток опыта усугубля-

лись досадными недоразумениями, возникшими в ходе двойного перевода; кроме того, английский язык автора был недостаточно совершенен, а наборщики в типографии допустили множество опечаток. И однако, несмотря на все эти серьезные недостатки, книга была встречена индологами с сочувствием: отзывы Луи де ла Валле-Пуссена, Яна Пшылуского, Генриха Циммера, В. Папессо (мы упоминаем только тех, кто уже завершил свой земной путь) заставили нас задуматься о новом издании. Внесение исправлений и привлечение дополнительных материалов привели в конце концов к созданию текста, значительно отличающегося от издания 1936 года. За исключением нескольких параграфов, книга была полностью переписана, для того чтобы наиболее полно отразить нашу теперешнюю точку зрения. (Часть этой новой версии была использована в изданной в 1948 г. книге «Техники йоги» — «Techniques du Yoga».) Мы постарались, насколько возможно, сократить количество ссылок в постраничных примечаниях. Библиография и состояние вопроса, уточнения, касающиеся специфических аспектов проблемы, и вообще все дискуссии технического плана даются в конце книги в виде кратких приложений. Мы хотели сделать книгу доступной для неспециалистов, не поступаясь при этом научной строгостью; в приложениях индологи найдут дополнительные материалы и элементы библиографии. Надо ли уточнять, что ни одна из приведенных нами библиографий не является исчерпывающей?

Мы используем все доступные нам хорошие французские переводы текстов на санскрите и пали. В тех случаях, когда при переводе «Йога-сутр» и комментариев на них мы расходимся с ныне принятыми интерпретациями, мы основываемся на устных разъяснениях наших индийских наставников, и в первую очередь — проф. Сурендранатха Дасгупты, вместе с которым мы перевели и прокомментировали все наиболее значительные тексты йога-даршаны.

В нынешнем виде книга адресована прежде всего историкам религии, психологам и философам. Большая ее часть посвящена обзору различных видов йогической практики и их истории. Существуют превосходные исследования, посвященные системе Патанджали (в частности, исследование, автором которого является проф. Дасгупта); поэтому мы не стали уделять слишком пристального внимания ни этой теме, ни теме буддистской медитативной практики, которой уже посвящена обширная исследовательская литература. Напротив, мы сделали акцент на других темах, менее известных или слабо изученных, — на том, в частности, какое отражение получили йогическая идеология, символизм и практика в тантризме, алхимии, фольклоре, автохтонных религиях.

Эта работа посвящена памяти нашего покровителя Махараджи сэра Маниндры Чандры Нанди Кассимбазарского, назначение стипендии которым сделало возможным пребывание в Индии, и памяти дорогих наставников Нае Ионеску и Сурендранатха Дасгупты. Первому мы обязаны посвящением в науку и философской ориентацией. Что до Сурендранатха Дасгупты, то он не только ввел в самую суть индийской мысли, но и был в течение трех лет одновременно и преподавателем санскрита, и

мастером, и гуру. Да почиют все трое в мире, который им обещают их религии!

Работа над этим новым изданием началась уже достаточно давно, но она не могла бы завершиться, если бы не стечение счастливых обстоятельств. Фонд Болленгена (Нью-Йорк) выделил средства, необходимые для проведения исследований, что позволило сосредоточиться на настоящей работе в течение нескольких лет; приносим нашу самую искреннюю благодарность попечителям Фонда. Благодаря нашим дорогим друзьям д-ру Рене Лафоргу и Делии Лафорг, великодушно предоставившим свой дом в наше распоряжение, была получена возможность начиная с 1951 года работать в условиях, о которых нельзя было даже мечтать: заверяем их в нашей самой искренней благодарности. Наконец, особо признательны мы нашему драгоценному другу Жану Гуйару, который и на сей раз согласился прочитать и исправить французскую рукопись данного исследования; с огромным удовольствием пользуемся здесь возможностью выразить ему самые теплые чувства.

Мирча Элиаде

Новое переиздание послужило поводом для того, чтобы исправить текст и дополнить библиографию (см. с. 366 и далее).

Чикаго, ноябрь 1967.

Глава I
УЧЕНИЕ ЙОГИ

Предпосылки

Четыре фундаментальные и тесно взаимосвязанные концепции, четыре «движущие идеи» сразу вводят нас в самую суть индийской духовности: *карма* (karma)[7*], *майя* (māyā), *нирвана* (nirvāṇa)[8*] и *йога* (yoga)[9*]. Можно написать связную историю индийской мысли, отталкиваясь от любой из этих фундаментальных концепций: говоря об одной, нам неизбежно придется говорить и о трех остальных. Используя термины западной философии, можно сказать, что, начиная с послеведийской эпохи, Индия прежде всего пыталась постичь: 1) закон вселенской причинности, тесно связывающий человека с Космосом и принуждающий его к бесконечному странствию от рождения к рождению — закон кармы; 2) таинственный процесс, который порождает и сохраняет Космос, делая таким образом возможным «вечное возвращение» всего, что существует, — майю, космическую иллюзию, которую поддерживает (и, более того, наделяет ценностью) человек, не вышедший из мрака неведения (авидья, avidyā); 3) абсолютную реальность, «находящуюся» где-то по ту сторону космической иллюзии, сотканной майей, и по ту сторону обыденного человеческого опыта, обусловленного кармой, — Чистое Бытие, Абсолют, каким бы именем его ни обозначить: Дух (Атман — Ātman[10*]), Брахман (Brahman[11*]), безусловное, трансцендентное, бессмертное, неуничтожимое, нирвана и т. д.; 4) наконец, средства достижения этого Бытия, методы, необходимые для получения освобождения (мокша — mokṣa, мукти — mukti), — сумма этих методов и является йогой в собственном смысле слова.

Таким образом, можно понять, как индийская ментальность формулирует для себя фундаментальную проблему любой философии — поиск истины. Для Индии истина не обладает ценностью сама по себе; ее ценность обусловлена ее функционированием в сотериологии, поскольку познание истины помогает человеку достичь освобождения. Высшей целью индийского мудреца является не обладание истиной, но завоевание абсолютной свободы. Жертвы, которые согласен принести европейский философ во имя достижения истины в себе и для себя, — будь это религия, честолюбие, богатство, личная свобода или даже сама жизнь, — индийский мудрец готов принести только во имя освобождения. «Освободиться» означает осуществить прорыв на другой уровень бытия, освоить новый способ *существования*, находящийся по ту сторону обычного человеческого опыта. Говоря иными словами, для индийской ментальности

метафизическое познание не только выражается в терминах *прорыва* и *смерти* («разрушая» обычные условия человеческого существования, как бы «умирают» для всего человеческого), но и подразумевает некое мистическое *перерождение в необусловленную реальность*, то есть абсолютное освобождение.

Изучая теорию и практику йоги, мы должны будем говорить обо всех этих «движущих идеях» индийской ментальности, — для начала же дадим определение термину «йога». Этимологически он восходит к корню yuj, «связывать», «обуздывать», «запрягать», «надевать ярмо» (ср. *лат.* jungere, jugum, *англ.* yoke и т. д.). В широком смысле *йога* обозначает любую *аскетическую технику* и любую *медитативную практику*. Понятно, что многочисленные индийские течения мысли и мистические движения по-разному понимали суть аскезы и медитации. Как мы в скором времени увидим, существует «классическая» йога[12*] — «философская система», изложенная Патанджали в его знаменитом трактате «Йога-сутры» (Yogasūtra)[13*], и именно из этой системы надо исходить, чтобы понять роль йоги в истории индийской мысли. Но наряду с этой «классической» йогой существуют бесчисленные «популярные» несистематические разновидности йоги; есть небрахманистские йога (буддийская, джайнская), имеют место, наконец, разнообразные «магические» и «мистические» разновидности йоги и т. д. Это разнообразие значений диктуется самой природой термина «йога»: если даже этимологически yuj и означает «связывать», очевидно, тем не менее, что, какой бы характер эта «связь» ни имела, ее необходимым предварительным условием должен стать разрыв отношений, соединяющих дух с мирским бытием. Иными словами, освобождения невозможно достичь, если предварительно не «отрешиться» от мира [сансары. — *Ред.*], не выйти за пределы космического круговорота, внутри которого нельзя ни найти себя, ни овладеть самим собою; даже «мистическое» понимание термина «йога», которое лучше всего может быть выражено словом *единение*, подразумевает неизбежность предварительного отрешения от материального, освобождение от него. Акцент в данном случае делается на *усилии* самого человека («надевать ярмо»), на самодисциплине, благодаря которой достигается духовная сосредоточенность, необязательно предполагающая (вопреки мистическим разновидностям йоги) какую-либо божественную помощь. «Связывать», «обуздывать», «надевать ярмо» — все это выражает идею *единения* духа, устранения рассеянности и автоматизма, характеризующих обыденное сознание. Для мистических школ йоги это «единение» является, разумеется, только предпосылкой для подлинного, конечного единения, единения человеческой души с Богом[14*].

Йогу отличает не только ее *практический*, но и инициатический (то есть посвятительный. — *Ред.*) характер. Никто не может освоить йогу в одиночку; необходимо руководство наставника (гуру́). Строго говоря, любая «философская система», равно как, впрочем, и любое традиционное ремесло или наука, преподаются в Индии наставниками и в этом смысле являются инициациями[15*]: на протяжении тысячелетий традиционные знания передаются изустно, от учителя к ученику. Но и на этом фоне инициатиче-

ский характер йоги выделяется особенно рельефно; как и в любой другой разновидности религиозной инициации, йогин должен для начала оставить мирскую жизнь (семью, общество) и затем под руководством своего гуру приступить к последовательному отказу от моделей поведения и реакций, характерных для обычной человеческой жизни. Когда мы увидим, до чего может дойти йогин в своих усилиях оборвать, по возможности, все связи с миром (см. с. 115 и далее), мы убедимся, что его заветное желание заключается не в чем ином, как в том, чтобы «умереть для этой жизни». По сути, речь идет о *смерти*, за которой должно последовать *возрождение* на другом уровне бытия – уровне абсолютной свободы. Аналогия между йогой и инициацией станет еще более очевидной, если вспомнить об инициатических обрядах «примитивных» и прочих народов, имеющих целью создание «нового, мистического тела» (которое «примитивные» народы символически уподобляют телу новорожденного). «Мистическое тело», позволяющее йогину проникнуть в трансцендентную реальность, играет особенно значительную роль во всех разновидностях йоги, в тантризме и алхимии. С этой точки зрения йога, пусть уже и на другом уровне, продолжает архаическую и универсально распространенную традицию инициатического символизма, хорошо известную, впрочем, уже брахманизму, где посвящаемого не без оснований называют «дваждырожденным»[16*]. «Возрождение» через инициации все течения йоги описывают как получение некоего не-профанического и трудноописуемого статуса, который разные индийские школы называют по-разному: мокша[17*], нирвана, не подверженное бытию (asaṃskṛta)[18*] и т. д.

Изо всех значений, которые приобрело слово «йога» в индийской литературе, наиболее ясным является «йога как философия» (йога-даршана), изложенная в «Йога-сутрах» Патанджали и в комментариях на это сочинение. Термин «даршана» не может пониматься как философская система в европейском смысле слова (darśana = видение, понимание, точка зрения, доктрина и т. д. – от корня *dṛś* – видеть, созерцать, понимать и т. д.). Однако даршана представляет собой систему взаимосвязанных утверждений, решающих задачу интерпретации эмпирического опыта во всей его целокупности с целью «освобождения от неведения» (в каком бы смысле ни употреблялось это последнее слово). Йога является одной из шести индийских ортодоксальных «философских систем» (ортодоксальных в смысле их допустимости брахманизмом[19*] – в отличие от еретических мировоззрений, каковыми являются, к примеру, буддизм и джайнизм). Именно эта «классическая» йога, сформулированная Патанджали и истолкованная его комментаторами, и является наиболее известной в Европе разновидностью йоги[20*].

Мы начнем наше исследование с обзора теории и практики йоги в том виде, в каком их сформулировал Патанджали. К этому нас побуждает ряд соображений: во-первых, трактат Патанджали излагает «философскую систему», во-вторых, он содержит в лаконичной и ясной форме значительное число практических указаний касательно аскетической техники и медитативной практики – указаний, которые другие, несистематические,

разновидности йоги искажают или, вернее, своеобразно окрашивают, следуя уже своим собственным концепциям; наконец, «Йога-сутры» Патанджали представляют собой результат огромной работы не только по описанию и классификации всевозможных аскетических практик и способов медитации, известных в Индии с незапамятных времен, но также и по теоретическому их осмыслению, по интеграции их в единую философскую систему.

Но Патанджали не был создателем «философии» йоги, точно так же, как не был он и не мог быть изобретателем йогической техники. Согласно его собственному признанию (YS I. 1), он только перелагает и очищает традиционные учения и дает наставление по техникам йоги (atha yogānuśāsanam[21*]), которая задолго до него была известна узкому кругу индийских аскетов и мистиков. Из всех сохраненных традицией технических рецептов Патанджали отбирает только те, состоятельность которых подтверждена многовековым опытом. Что же касается метафизического обоснования всех этих рецептов, то здесь личный вклад Патанджали минимален. По сути, он только воспроизводит в общих чертах философскую доктрину санкхьи, дополняя ее достаточно поверхностным теизмом и делая акцент на практической ценности медитаций. Йога и санкхья как философские системы близки друг другу настолько, что можно было бы признать их за единое учение, если бы не некоторые, впрочем немногочисленные, различия: 1) если санкхья атеистична, то йога – теистична, поскольку постулирует существование Верховного Бога (Ишвары); 2) тогда как санкхья провозглашает метафизическое познание единственным путем к спасению, йога подчеркивает важность медитативной техники. По сути, единственной заслугой Патанджали следует признать координацию философских концепций санкхьи с техническими рецептами сосредоточения, медитации и экстаза. Благодаря Патанджали йога, бывшая доселе только «мистической» традицией, превратилась в «философскую систему».

Индийская традиция рассматривает санкхью как самую древнюю даршану. Термин sāṃkhya означает, по всей видимости, «различение»[22*], поскольку основной задачей этой философии является постепенное разделение духа (пу́руша, puruṣa) и материи (пра́крити, prakṛti). Самый древний трактат этой школы – «Санкхья-карика»[23*] Ишваракришны; время создания этого трактата с точностью еще не установлено, но в любом случае он был написан ранее V века н. э. (см. примеч. I, 1). Среди комментариев на SK наибольшую ценность представляет «Санкхья-таттва-каумуди» Вачаспати Мишры (IX в.). Другим значительным текстом школы являются «Санкхья-правачана-сутры» (возможно, относящиеся к XIV в.) с комментариями Анируддхи (XV в.) и Виджнянабхикшу (XVI в.).

Впрочем, говоря о текстах санкхьи, не следует придавать слишком большого значения хронологии. Вообще, любой индийский философский трактат всегда содержит доктрину, предшествующую (и иногда весьма значительно) времени его написания. Даже новая интерпретация традиционного материала, которую мы встречаем в этих текстах, необязательно должна принадлежать их авторам. То, что выглядит в SPS как нечто

«новое», на самом деле может обладать нередко весьма почтенным возрастом. Было бы ошибкой, на наш взгляд, придавать слишком большое значение аллюзиям и полемическим замечаниям, которые мы время от времени встречаем в этих философских текстах. Кажущаяся новизна предметов полемики в данном случае обманчива: утверждения, которые опровергают авторы трактатов, могли быть высказаны уже в незапамятной древности. Если, изучая индийскую философию, мы с известным трудом и можем определить время редактирования тех или иных текстов, то хронология самих философских идей представляет собой куда более сложную проблему. Точно так же, как и йога, санкхья имеет свою предысторию. Весьма вероятно, эта система обязана своим происхождением попыткам анализа составляющих человеческого опыта с целью различения тех из них, что после смерти покидают человека, и «бессмертных», сопровождающих душу в ее загробном странствии. Подобный анализ мы видим уже в «Шатапатха брахма́не»[24*] (X. 1. 3, 4), где человеческое существо подразделяется на три бессмертные и три смертные части. Иначе говоря, санкхья обязана своим возникновением проблеме чисто мистического свойства: *что остается от человека после смерти*, что является истинным «я», бессмертной составляющей человеческого существа?

Долгие и до сих пор не завершившиеся споры ведутся вокруг самой личности Патанджали, автора «Йога-сутр». Индийские комментаторы (царь Бходжа, Чакрапанидатта – комментатор Чараки, оба – XI в., и двое других – XVIII в.) отождествляют Патанджали с жившим во II веке до н. э. грамматистом. Это отождествление было принято Б. Либихом, Р. Гарбе и С. Н. Дасгуптой и оспорено Д.-Г. Вудсом, Г. Якоби и А. Б. Китом (см. примеч. I, 2). Ввиду высказанных нами ранее соображений о древности аскетических и медитативных практик, описанных Патанджали, споры относительно времени создания YS следует признать не имеющими принципиального значения. Индийские авторы редко высказываются от себя; в большинстве случаев они довольствуются тем, что формулируют языком своего времени традиционные доктрины. В полной мере это относится и к Патанджали, единственной задачей которого было сведение с целью обучения в единое практическое руководство весьма древних техник.

Наиболее важными комментариями на YS являются «Йога-бхашья» Вьясы (VII–VIII вв.) и «Таттвавайшаради» Вачаспати Мишры (IX в.). Царь Бходжа (начало XI в.) стал автором комментария «Раджамартанда», а Рамананда Сарасвати (XVI в.) – «Манипрабха». Наконец, Виджнянабхикшу в своем трактате «Йога-варттика» прокомментировал наиболее значительные положения комментария «Башья» Вьясы (об изданиях и переводах текстов йоги см. примеч. I, 2).

Для санкхьи и йоги мир *реален* (а не является, как, например, для веданты, *иллюзорным*). Тем не менее своим *существованием* мир обязан единственно «неведению» духа: бесчисленные формы мироздания, равно как и процесс их обнаружения и развития, существуют лишь постольку, поскольку дух (пуруша) пребывает в неведении относительно самого себя; это метафизическое неведение является для него источником страданий

и несвободы. В тот самый момент, когда последний из бесчисленных духов[25*] обретет свободу, все мироздание растворится в своей первичной субстанции[26*].

Естественно, что это, по сути, отождествление факта существования мира с фактом человеческого неведения послужило основанием для весьма негативного отношения к жизни и космосу в целом — негативного отношения, которого не пыталась скрыть ни одна из крупных индийских философских школ послеведийского периода. Начиная с эпохи упанишад, Индия отвергает мир *как он есть* и не придает ценности жизни, какой она предстает взору мудреца: мимолетной, полной страданий, призрачной. Впрочем, подобное понимание жизни не влечет за собой ни нигилизма, ни пессимизма. Отвергают *этот* мир и не придают никакой ценности *этой* жизни только потому, что знают о существовании *чего-то иного*, находящегося по ту сторону становления, времени, страдания. В религиозных терминах можно даже утверждать, что Индия отвергает *профанический* космос и *профаническую* жизнь, поскольку жаждет *сакрального* мироздания и *сакрального* способа существования.

Индийские философские сочинения не устают повторять тезис о том, что причина «порабощенности» души и вытекающих отсюда бесконечных страданий заключается во *взаимосвязи человека с космосом*, в его участии — активном или пассивном, прямом или косвенном — в жизни природы. Уточним от себя: во взаимосвязи с *десакрализованным* космосом, участии в жизни *профанической* природы. *Neti*! *Neti*![27*] — восклицает мудрец упанишад: «Нет! Нет! Ты не *это*, равно как и не *то*!» Говоря иными словами: «Ты не принадлежишь падшему космосу, *такому*, *каким ты его видишь ныне*! Ты необязательно должен быть вовлечен в жизнь *этого* мироздания; наличествующая связь с миром не имеет для тебя принудительного характера. Ибо *бытие* не может иметь какого бы то ни было отношения к *небытию*; между тем природа не обладает подлинной онтологической реальностью, представляя собой процесс становления. Формы мироздания, какими бы сложными и величественными они ни были, обречены на распад; сама Вселенная во время «великих растворений» (махапралая) периодически поглощается первоначальной субстанцией (пракрити). Таким образом, все, что становится, изменяется, умирает и исчезает, не принадлежит сфере бытия. Еще раз поясним от себя: не является *сакральным*. Если тесная связь с космосом есть последствие прогрессирующей десакрализации человеческого существования, и, следовательно, означает падение в сферу неведения и страданий, — путь к освобождению необходимо должен заключаться в *разрыве связей* с космосом и мирской жизнью. (Некоторые разновидности тантрической йоги, не удовлетворяясь этим разрывом связей, предпринимают отчаянные усилия *ресакрализовать* мироздание.)

И тем не менее значение космоса и жизни амбивалентно. С одной стороны, они обрекают человека на страдания и замыкают его силою *кармы* в бесконечном круге перевоплощений; с другой стороны, косвенным образом они помогают ему искать и обретать «спасение» души, автоном-

ность, абсолютную свободу (мокша, мукти). Чем больше человек страдает, то есть чем сильнее его взаимосвязь с космосом, тем более овладевает им желание освобождения, жажда спасения. Таким образом, самая иллюзорность мира — благодаря страданиям, вызываемым его бесконечной изменчивостью, — может сослужить службу человеку, высшей целью которого является освобождение. «Начиная с Брахмы и кончая стебельком травы, все мироздание (сришти) служит благу души, поскольку приводит к высшему знанию» (SPS III. 47). Таким образом, высшее знание освобождает не только от неведения, но — и, пожалуй, даже в первую очередь — от страдания.

Уравнение: страдание = существование

«Поистине, для мудрого все есть страдание[28*] (duḥkham eva sarvaṁ vivekinaḥ)», — пишет Патанджали (YS II. 15). Но Патанджали не первый и не последний провозглашает универсальность страдания. Задолго до него Будда возвестил о том, что «все — страдание, все — мимолетно (sarvaṃ duḥkham, sarvam anityam)». Это — лейтмотив любой индийской философской спекуляции периода после упанишад. Любая сотериологическая техника, любая метафизическая доктрина находит свое оправдание в этом факте универсальности страдания; их ценность проверяется тем, насколько эффективно они помогают человеку от этого страдания освободиться. Любой эмпирический опыт, независимо от своего характера, порождает страдание. «...тело есть страдание как вместилище страдания; индрии, объекты и познания — как "средства" его [реализации]; радость — [страдание], поскольку сопровождается страданием» (SSV на SPS II. 1)[29*]. И Ишваракришна, автор самого древнего трактата санкхьи, утверждает, что в основе этой философии лежит желание человека избавиться от трех страданий: небесного (вызываемого богами), земного (вызываемого природой) и внутреннего, или соприродного человеку (SK 1)[30*].

И тем не менее это вселенское страдание не приводит к «пессимизму». Ни одна из индийских философских школ не призывает к отчаянию. Открытие «страдания» как закона существования может, напротив, рассматриваться как condicio sine qua non* освобождения; вселенское страдание потенциально может обладать позитивной ценностью в качестве побуждающего фактора. Оно неустанно напоминает мудрецу и аскету о том, что единственное средство достичь блаженства и свободы — уйти от мира, отрешиться от честолюбия и мирских благ и замкнуться в тотальном самоуединении. Впрочем, не только человек обречен на страдание; страдание есть космическая необходимость, которой подчинена любая проявленная «форма». Зайдет ли речь о боге или о мельчайшем насекомом — самый факт их существования во времени означает для них страдание. Но, в отличие от богов и прочих живых существ, человек обладает возмож-

* необходимое условие (*лат.*).

ностью выйти за рамки своего существования и избавиться таким образом от страданий. И поскольку уверенность в том, что положить конец страданиям в принципе возможно, разделяется всеми индийскими философскими школами и мистическими течениями, говорить об их «пессимизме» и «отчаянии» было бы, пожалуй, чересчур поспешно. Верно, страдание универсально; но коль скоро существует способ от него избавиться, оно не неизбежно. В самом деле, индивидуум, обреченный на вечные страдания *кармой*[1], может нейтрализовать управляющие им кармические силы и выйти, таким образом, за пределы обусловленного существования.

Итак, избавление от страданий является целью индийской философии и индийской мистики. Будет ли получено это избавление непосредственно путем «знания», как учат, например, веданта и санкхья, или путем соответствующих практик, как, наряду с йогой, утверждает большинство течений в буддизме, — фактом остается то, что любая наука (в смысле «знание, которому можно научить». — *Ред.*) обладает ценностью лишь постольку, поскольку полагает своей задачей «спасение» человека. «...ничего не следует знать, кроме него»[31*], — утверждает «Шветашватара упанишада» (I. 12). Также и Бходжа (RM), комментируя пассаж YS (IV. 22), высказывается в том духе, что наука, не ставящая своей задачей освобождение, не имеет никакой ценности. Вачаспати Мишра начинает свои комментарии к трактату Ишваракришны таким образом: «В этом мире слушают только такого проповедника, чья проповедь необходима и желательна. На тех, кто проповедует нежелательное, никто не обращает внимания, точно так же, как на безумцев и обывателей, может быть, и понимающих толк в своих ремеслах, но не сведущих в науках и искусствах» (STK: 1). Тот же автор в своем комментарии «Ведантасутра-бхашья» разъясняет, какое знание является необходимым: «Никто из пребывающих в здравом уме не пожелает знать того, что лишено достоверности, или не может принести никакой пользы <...> или не имеет значения» (Bh: 1–2).

В Индии метафизическое познание всегда ставит перед собой сотериологические задачи, и, следовательно, только такое познание (видья, джняна, праджня — vidyā, jñāna, prajñā), будучи познанием высшей реальности, ведущим к освобождению, обладает ценностью. Только тот, кто достиг «знания», может «пробудиться» от иллюзий феноменальной реальности. «Знание» в данном случае равнозначно своеобразной практике уединения, позволяющей человеку обрести свой собственный духовный центр и совместить его с «истинным духом» (пуруша, атман). Процесс познания, таким образом, превращается в медитацию, и метафизика становится сотериологией. Даже индийская «логика» должна в конечном счете выполнять сотериологические задачи. Ману пользуется термином анвикшики (ānvīkśikī — «искусство спора, логика») как эквивалентом атма-видья (Ātmavidyā — «наука о Духе», Атмане), то есть метафизики (MS VII. 43). Правильно построенная, соответствующая логическим нормам аргумен-

[1] Напомним значение этого термина: действие; судьба (неумолимые следствия поступков, совершенных в прошлой жизни); эффект, результат и т. д.

тация освобождает душу — такова исходная предпосылка философии ньяя[32*]. Отметим, что ньяя-даршане как философской школе дали начало брахманские дискуссии, посвященные проблемам интерпретации вед; цель этих дискуссий заключалась в том, чтобы обеспечить наиболее точно соответствующее традиции исполнение обрядов. Между тем традиция вед является традицией *откровения*, и, следовательно, пытаясь установить смысл того или иного текста, брахман как бы пребывал в постоянном общении с Логосом, с абсолютной, над-человеческой и над-исторической духовной реальностью. Точно так же, как правильное произношение ведийских текстов должно было сообщить ритуалу наибольшую эффективность, их *правильное понимание* служило очищению разума и создавало необходимые предпосылки для духовного освобождения. Какой бы частный характер ни имело то или иное «неведение», уничтожая его, человек делает шаг на пути к свободе и блаженству.

Принципиальное значение, которое индийская метафизика, включая, разумеется, и йогу, приписывает «знанию», нетрудно объяснить, если мы вспомним о причинах человеческого страдания. Своими несчастьями человек обязан не божественному наказанию и не первородному греху, но единственно *неведению*. Причем речь идет не о неведении вообще, но о неведении истинной природы *духа*, заставляющем отождествлять его с психоментальной активностью и приписывать, таким образом, вечному и автономному принципу «качества» и предикаты — иными словами, о неведении метафизического порядка. Понятно, что устранить это метафизическое неведение может только метафизическое познание, ведущее адепта к самому порогу озарения, то есть обретения своей «истинной сути». Таким образом, можно сказать, что основной задачей индийской метафизики — пусть и по-разному решаемой разными школами — является самопознание — не в обыденном смысле слова, но в строго аскетическом и духовном.

И санкхья и йога ясно формулируют свои задачи. Поскольку причина страдания заключается в отождествлении «духа» с психоментальной активностью, освобождения можно достичь, только устранив это отождествление. В этом позиция обеих школ едина; различия между ними — чисто методологического свойства: санкхья видит путь к освобождению исключительно в *гнозисе*[*], тогда как йога полагает для этого необходимым *аскезу* и *медитативную практику*. И та и другая даршана полагают, что причина человеческого страдания заключается в слишком большом значении, которое придается иллюзиям; человеку свойственно верить, что его психоментальная активность — ощущения, эмоции, мысли и волевые акты — есть то же, что и дух, его «высшее “я”». Он смешивает, таким образом, две совершенно автономные и противопоставленные друг другу реальности, связь между которыми носит сугубо иллюзорный характер, поскольку психоментальная активность, всецело принадлежащая природе (пракрити), не имеет ни малейшего отношения к духу; раз-

[*] Гнозис (*греч.*) — знания.

личные состояния сознания суть только утонченные порождения той же самой субстанции, которая лежит в основе физического мира и жизни вообще. Зайдет ли речь о психической или о биологической активности или просто о бездушных предметах – все это только разные уровни проявления одной и той же реальности. Но между психологией и духом – различие уже онтологического порядка: здесь мы видим два мира, реально друг с другом никак не связанные. Понимание этой истины, возвращение духа к его первоначальной свободе и означает, собственно, освобождение. Таким образом, согласно санкхье, всякий желающий достичь освобождения должен познать для начала сущность и формы проявления природы (пракрити), законы, управляющие ее эволюцией. Йога же, со своей стороны, отнюдь не пытаясь оспаривать аналитические конструкции санкхьи, отводит основную роль медитативной технике, единственно способной дать практические доказательства независимости и всемогущества духа. Таким образом, перед тем как начать разговор о методах йоги, уместно было бы вкратце рассказать о том, как санкхья-даршана видит проблему материи и духа, равно как и проблему их мнимой взаимосвязи, и понять, что, собственно, представляет собой гнозис, предлагаемый этой «философской» школой. Равным образом, необходимо установить точки совпадения между санкхьей и йогой и выделить среди теоретических утверждений второй религиозно-философской системы те, что вытекают непосредственно из «мистических переживаний», игнорируемых санкхьей.

Дух

Понятие «духа» («души»[33*]) как трансцендентного и автономного принципа принимается всеми индийскими философскими школами, за исключением буддистов и материалистов (приверженцев локаяты) (о них см. примеч. I, 3). Но каждая даршана пытается доказать существование духа и объяснить его природу своим собственным оригинальным способом. Для школы ньяя дух представляет собой бескачественную, абсолютную, бессознательную сущность. Веданта, напротив, определяет Атман как сат-чит-ананда, saccidānanda (sat – «бытие», cit – «сознание», ānanda – «блаженство») и рассматривает дух как единую, универсальную и вечную реальность, драматически задействованную во временной иллюзии мироздания (майя). Санкхья и йога отказывают духу (пуруше) во всех атрибутах и отношениях; по мнению этих «философских» школ, о пуруше можно утверждать только то, что он *есть* и что он *познает* (речь, разумеется, идет о метафизическом познании, проистекающем из созерцания своей собственной природы).

Точно так же, как и Атман упанишад, пуруша невыразим (выражение Neti, Neti: «Не это! Не это!» из «Брихадараньяка упанишады», III. 9. 26 встречается также в «Санкхья-сутрах», III. 75). Его «атрибуты» – чисто негативного свойства. «Дух есть тот, кто видит (сакшин, sākṣin – "свидетель"), он отстранен (кайвальям, kaivalyam), безразличен, простой безучастный зритель»[34*], – пишет Ишваракришна (SK 19), и Гаудапада в своих ком-

ментариях также настаивает на вечной пассивности пуруши. «Независимость» и «бесстрастность» являются традиционными эпитетами духа, как это можно видеть из SPS I. 147; комментируя этот текст, Анируддха цитирует знаменитый пассаж БУ IV. 3. 15: «Этот пуруша – свободен (асанга, asaṅga – "лишенный связей")», а Виджнянабхикшу ссылается в этой связи на ШУ VI. 2 и «Ведантасару»[35*], 158. Будучи не сводим ни к чему, лишен качеств (ниргунатват, nirguṇatvat), Пуруша не обладает «сознанием» (чиддхарма, ciddharma) (SPS I. 146), поскольку не имеет желаний. Желания не могут быть вечными, а следовательно, и не имеют отношения к духу. Дух вечно свободен (SPS I. 162), и «состояния сознания», поток психоментальной активности не имеют с ним ничего общего. Если тем не менее пуруша видится нам как «действующий» (картри, kartṛ), это – результат как иллюзии, так и некоего соответствия sui generis*, называемого «йогьята» (yogyatā)[2] и представляющего собой нечто вроде предустановленной гармонии между двумя сущностно различными реальностями – духом (пуруша) и сознанием (буддхи); последнее, как мы увидим, представляет собой не более чем «самое утонченное порождение» материи, или первичной субстанции.

Эту позицию разделяет и Патанджали: в YS II. 5 он напоминает, что неведение (авидья) заключается в попытке рассматривать мимолетное (анитья, anitya), нечистое (ашучи, aśuci), причиняющее страдание (духкха, duḥkha) и лишенное духа (анатма, anātma) в качестве вечного (нитья, nitya), чистого (шучи, śuci), вызывающего блаженство (сукха, sukha) и наделенного духом (атман). Вьяса (VB на YS II. 18) лишний раз напоминает нам о том, что ощущение, память, способность к рассуждению и т. д. принадлежат к сфере сознания (буддхи) и что только в результате иллюзии эти умственные способности приписываются пуруше (см. также: RM на YS II. 20 и примеч. I, 4).

Итак, как мы видим, концепция пуруши вызывает немало вопросов. Если дух на самом деле является извечно чистым, бесстрастным, независимым и ни к чему не сводимым, как же может его существование сопровождаться какой бы то ни было психоментальной активностью? Как возможна подобная связь? Разрешение этой проблемы, предлагаемое санкхьей и йогой, станет для нас более вразумительным, когда мы лучше уясним себе характер взаимоотношений духа и природы. Тогда мы уви-

---

* своего рода (*лат.*).

[2] Вьяса (VB на YS I. 4) и Вачаспати Мишра (коммент. TV на ту же сутру и STK 31) уточняют, что «это соответствие sui generis не имеет начала», не проистекает из какой бы то ни было пространственной или временной корреляции между духом и сознанием: йогьята представляет собой некую метафизическую гармонию между духом (пуруша) и буддхи, тончайшим порождением первичной [материальной] субстанции. Это «соответствие», являющееся одной из самых сложных проблем индийской философии, санкхья и йога объясняют телеологическим инстинктом природы (пракрити), которая, даже не отдавая себе в этом отчета, «трудится» во имя освобождения духа. См. с. 70. По поводу восьми возможных объяснений взаимосвязи пуруши и пракрити см. VB на YS II. 23.

дим, что их взаимосвязь является едва ли не главной проблемой, которая занимает и ту и другую школу. Но ни *вещественная*, ни *побудительная* причины этой парадоксальной ситуации не представляют для санкхьи и йоги предмет серьезного философского интереса. Однако мы не можем не задаваться вопросом: почему дух позволил увлечь себя на чуждую для него орбиту, орбиту жизни, — породив, таким образом, человека как такового, конкретного, исторического, с его драматическим, полным страдания существованием? *Когда* и *при каких обстоятельствах* началась эта трагедия человеческого бытия, коль скоро, как мы уже видели, вечная, свободная и пассивная сущность духа диаметрально противоположна тому, что мы для себя называем жизнью?

Эти вопросы и санкхья и йога объявляют неразрешимыми, поскольку они выходят за рамки человеческого понимания в его актуальном состоянии. В самом деле, человек узнает и постигает что-либо посредством того, что санкхья и йога называют «сознанием», буддхи. Между тем это «сознание» само является порождением — пусть и предельно утонченным — материи, первичной субстанции (пракрити). Будучи порождением природы, «феноменом», буддхи может познавать только другие, подобные себе феномены (также являющиеся частью бесконечного ряда эманаций первичной субстанции); не имея никаких связей с трансцендентной реальностью, ни в каком случае сознание не может познавать дух. Вещественную, равно как и побудительную причину парадоксальных отношений жизни (то есть материи) и духа можно постичь только с помощью иного, чем буддхи, средства познания, с материей никак не связанного. Понятно, что постижение подобного рода невозможно для человека в его нынешнем состоянии. Это «бессознательное» откровение высшей сути достижимо лишь для того, кто разорвал цепи обычного человеческого восприятия. Санкхья знает, что причиной «порабощения», обусловленности, страдания является метафизическое неведение, силой кармических законов передающееся от поколения к поколению; но невозможно установить с точностью, когда это неведение возникло в истории, точно так же, как невозможно определить точную дату возникновения мира. Взаимоотношения духа и жизни, равно как и вытекающее из них (для духа) «порабощение», не имеют истории; они — по ту сторону времени, они — вечны. Всерьез задаваться вопросом о причине этих взаимоотношений было бы пустой и легкомысленной тратой времени. Подобная постановка проблемы попросту некорректна, а согласно старинному брахманскому обычаю (коммент. Шанкары BSB на «Веданта-сутры»), которого придерживался также и Будда[3], на некорректно поставленный вопрос следует отвечать молчанием. Твердо мы можем быть уверены только в одном: в состоянии, в котором он пребывает ныне, человек пребывал начиная с самых отдаленных времен, и целью метафизического познания должны стать не суетные поиски первопричины и «исторических предпосылок», но освобождение.

---

[3] См., напр.: Vasubandhu. Abhidharmakośa V. 22; см. также: *Stcherbatsky Th.* The Conception of Buddhist Nirvāṇa. Leningrad, 1927. P. 22.

Первичная субстанция

В своем трактате Патанджали упоминает пракрити (YS IV. 2. 3) и ее «состояния», гуны (guṇa)[36*] (YS I. 16; II. 15, 19; IV. 13, 32, 34), для того чтобы разъяснить их отношение к психоментальной активности и к технике достижения освобождения. Предполагается, что проделанный философией санкхья тщательный анализ элементов первичной субстанции уже известен читателю «Йога-сутр», — поэтому и мы, для того чтобы уяснить структуру этой субстанции и порядок эманации из нее, познакомимся с мнениями на этот счет мудрецов санкхьи.

Пракрити столь же реальна и столь же вечна, сколь и пуруша; но, в отличие от духа, она динамична и обладает творческой силой. Несмотря на то, что первичная субстанция единообразна и инертна, она обладает тремя, если можно так выразиться, модусами, которые называются *гуны* и позволяют ей проявляться [в психофизической жизни идивида. — *Ред.*] тремя различными образами: 1) *саттва* (sattva — как состояние ясности и спокойствия ума); 2) *раджас* (rajas — как состояния физической и психической активности); 3) *тамас* (tamas — как состояния физической и психической инертности). Впрочем, эти *гуны* не следует рассматривать как нечто отличное от пракрити, поскольку они не обладают независимым существованием; любой феномен физической, биологической или психической реальности являет все три гуны одновременно, хоть и в неравной пропорции (и без этого неравенства пропорций было бы невозможным само проявление «феномена»; совершенное равновесие гун означало бы прекращение существования вселенной). Гуны обладают двойной природой: они объективны, поскольку обусловливают проявление феноменов внешнего мира, и они же субъективны, поскольку поддерживают и питают психоментальную активность (вот почему, например, *тамас* следует переводить и как «принцип инерции материи» — объективное значение термина, и одновременно как «затемненность сознания», «пелена», которую создают страсти) (о *гунах* см. также примеч. I, 5).

Вышедшая из первоначального состояния совершенного равновесия (алинга, авьякта — aliṅga, avyakta) и видоизменяющаяся под воздействием своего «телеологического инстинкта» (о котором мы еще будем говорить), пракрити является в виде некой энергетической массы, называемой махат (mahat) («великий»)[4]. Увлекаемая эволюционным импульсом (паринама, pariṇāma — «развитие», эманация), пракрити от состояния махат переходит в состояние аханкара (ahaṃkāra)[37*], представляющее собой некую единую «массу восприятия», еще лишенную осознания своей индивидуальности, но уже обладающую смутным ощущением своего «я» (от-

---

[4] SPS I. 61: «Пракрити есть состояние равновесия *саттвы*, *раджаса* и *тамаса*. Из пракрити эманирует махат; из махата — аханкара; из чувства — пять танматр и две разновидности "чувственных способностей"; из танматр эманируют стхула-бхуты». Эта сутра кратко описывает весь процесс проявления (или «космической эманации»), который нам предстоит проанализировать. Другие тексты: SPS I. 129; II. 10, 15; SK 3, 40, 56; VB на YS II. 19 и т. д.

сюда термин ahaṃkāra; aham – «я»). Создав эту «массу восприятия», эволюционный процесс раздваивается в двух противоположных направлениях, создавая миры как объективной, так и субъективной реальности. Аханкара претерпевает качественные изменения, согласно преобладанию в ней той или иной гуны. Преобладание саттвы (состояния ясности, чистоты и понимания) приводит к возникновению пяти способностей восприятия (джнянендрия, jñānendriya) и манаса (manas), «внутреннего чувства», являющегося своеобразным центром связи перцептивной и биомоторной активности (SSV на SPS II. 40); будучи основой и вместилищем всех впечатлений (Там же, II. 42), манас координирует биологическую и психическую (в первую очередь подсознательную) активность. Когда, напротив, преобладает раджас (моторная энергия, делающая возможной любую физическую или психическую активность), возникают пять способностей действия (кармендрия, karmendriya). Наконец, преобладание тамаса (инерции материи, затемненности сознания, пелены страстей) приводит к возникновению пяти танматр (tanmātra), «тонких» (потенциальных) элементов, являющихся основой физической реальности. Эти танматры, постепенно сгущаясь, порождают все более и более плотные структуры, атомы (paramāṇu) и молекулы (стхула-бхуты, sthūlabhūta, букв.: плотная материальная частица), которым, в свою очередь, обязаны своим возникновением растения (врикша, vṛkṣa) и организмы (шарира, śarīra). Таким образом, мы видим, что не только тело человека, но и его сознание являются порождением одной и той же субстанции.

Отметим, что, согласно санкхье и йоге, и объективная и субъективная вселенные являются порождениями одного и того же аханкары, этапа эманации, связанного с возникновением ощущения «я». Аханкара создает и внешний и внутренний миры, между которыми существует некое избирательное соответствие. Каждое чувство соответствует своему особому атому, каждый атом – своему танматру[5]. Но каждый из этих феноменов содержит в себе все три гуны, пусть и в неравной пропорции; характер феномена будет обусловлен доминированием той или иной гуны или, на конечных этапах эманации, того или иного танматра.

Важно уяснить, каким образом школа санкхья формулирует для себя понятие «эволюция». Паринама означает развитие того, что потенциально существует в махате. Речь не может идти ни о творении, ни о «выходе за пределы», ни о реализации неких новых способов существования – речь идет просто об актуализации потенций уже существующих в пракрити (в ее «живом» аспекте, махате). Сравнивать эту индийскую «эволюцию» с европейским эволюционизмом было бы грубой ошибкой. Согласно утверждениям санкхьи, никакой новый феномен не может выйти за рамки тех потенций, что извечно существуют в мироздании, – то есть

[5] Например, «потенция звука» (шабда-танматра, śabdhatanmātra), сгущаясь, порождает «атом эфира» (акаша-ану, ākāśa-aṇu), которому на субъективном уровне соответствует способность слуха; «потенция света» (теджас-танматра, tejastanmātra) порождает «атом света» и способность зрения и т. д.

ничто не может быть «сотворено» в европейском смысле этого слова. Процесс эманации длится целую вечность и не может быть каким-либо способом упразднен – для него возможно только вернуться к своему первоначальному состоянию абсолютного равновесия (во время «великого конечного растворения» – махапралая)[38*].

Эту концепцию эволюции обосновывает оригинальная теория причинности. В самом деле, если бы следствие выходило за рамки причины, это означало бы наличие в причине некоего несуществующего элемента, который обрел бы существование в следствии. Но – задается вопросом санкхья – каким образом этот несуществующий элемент мог бы породить нечто существующее? Каким образом бытие могло бы произойти из не-бытия? Вачаспати Мишра (в «Санкхья-таттва-каумуди», 62 и более подробно в «Ньяя-варттика-татпарья-тике») пишет: «Если бы несуществующее порождало существующее, тогда первое, пребывающее всегда и везде, всегда и везде порождало бы какие угодно и вообще все одновременно следствия». И, комментируя «Санкья-карику», IX, он уточняет: «Следствие существует – то есть существует до своего проявления» (STK 62). «Если бы следствие не существовало до своего проявления, оно никоим образом не могло бы проявиться» (Там же, 64; см. также: там же, 68–69; SPS I. 115, 118, с комментариями и в особенности – SSV на SPS I. 41; о логике санкхьи см. примеч. I, 6).

Между причиной и следствием существуют реальные и вполне определенные отношения. Но если бы следствие не существовало уже в причине, как могло бы возникнуть *отношение* между сущим и не-сущим? Каким образом возможна тесная связь между *отсутствием* и *наличием*? «Непроявленное же, – пишет Ишваракришна (SK 14), – устанавливается ввиду того, что следствие обладает свойствами причины»[39*]. Виджнянабхикшу следующим образом иллюстрирует теорию причинности: «Точно так же, как скульптор только обнаруживает уже существующую в каменной глыбе статую, точно так же причина только проявляет следствие, несуществование которого до проявления является чистейшей иллюзией» (SPB I. 120).

Об аханкаре тексты санкхьи сообщают многочисленные подробности, но мы в нашем кратком обзоре отметим прежде всего то, что аханкара определяется как «самосознание» (SK 24)[40*]. Следует напомнить, что эта сущность, пусть даже и «материальная», не проявляет себя в каких-либо ощутимых физических формах, но представляет собой единообразную, лишенную структуры энергетическую массу. Согласно санкхье, аханкара осознает себя и в этом процессе самоосознания воспроизводит себя (*sarga*, «эманирует») в последовательном ряду одиннадцати психических принципов (манас, или внутреннее чувство, координирующее разнообразные способности души; пять способностей действия и пять воспринимающих способностей) и в последовательном ряду физических потенций (танматр).

Следует отметить, что санкхья, как и почти все индийские философские системы, придает решающее значение *принципу индивидуации через «самосознание»*. Мы видим, что мироздание порождается в результате психического акта, что в акте самосознания (разумеется, самым решитель-

ным образом отличающемся от «пробуждения» пуруши) берет начало эволюция физической реальности и что объективные и психофизиологические феномены подчиняются единым законам и различаются лишь *знаками* управляющих ими гун — психическая деятельность проходит под знаком саттвы, психофизиологическая (страсти, чувственные восприятия и т. д.) — под знаком раджаса, тогда как «материю» как таковую образуют прогрессивно уплотняющиеся и инертные порождения тамаса (танматры, ану, бхуты — tanmātra, aṇu, bhūta).

Также санкхья и йога предлагают «субъективную» интерпретацию трех гун, рассматривая их, так сказать, с «психологической» точки зрения. Под знаком саттвы сознание становится спокойным, ясным, трезвым и склонным к добродетели; под знаком раджаса оно взволнованно, неуверенно и непостоянно; угнетенное тамасом, сознание погружается во мрак, утрачивает ясность и подчиняется животным страстям (см.: YS II. 15, 19 с коммент.). Но, разумеется, эта субъективная интерпретация трех состояний мироздания не противоречит их объективному характеру — «внешнее» и «внутреннее» являются в данном случае не более чем условными выражениями.

Таким образом, мы понимаем теперь, почему санкхья и йога рассматривают всякий психический опыт как простой «материальный» процесс. Вывод ясен: чистота и благость не являются атрибутами духа, но представляют собой всего лишь «чистую» форму «тонкой материи», каковой является сознание. Пронизывающие все мироздание гуны обусловливают симпатическую связь между человеком и космосом, — и тот и другой подвержены одним и тем же бытийственным страданиям и служат целям одного и того же абсолютного духа, чуждого миру и увлекаемого некой непостижимой судьбою. Таким образом, между человеком и космосом нет принципиального, сущностного различия.

Посредством эволюции (pariṇāma) материя производит бесчисленные, все более и более сложные и разнообразные, формы (викара, vikāra). С точки зрения санкхьи, вся эта огромная и сложная структура мироздания не может иметь никакого смысла и оправдания *в себе*. Первичная материя, бесформенная и вечная, может иметь такой смысл; но видимый нами мир не представляет собой однородной субстанции: напротив, мы видим огромное количество разнообразных структур и форм. Эту сложность космоса, его бесконечное многообразие санкхья использует в качестве своеобразного метафизического аргумента. Без сомнения, все мироздание в целом есть только плод нашего метафизического неведения, смешения истинного духа с психоментальной активностью. Но, как мы уже отмечали выше, причина этого неведения должна остаться для нас навсегда скрытой. Мы можем только констатировать факт: пракрити подвержена процессу «эволюции», приводящей к возникновению весьма сложных структур.

Между тем здравый смысл указывает нам, что все сложное существует не само по себе, а для чего-то другого. Так, мы видим, например, что кровать представляет собой некий сложный комплекс, сложность кото-

рого предназначена не для самой кровати, но для человека (SK 17, с комментарием Вачаспати Мишры STK 120; SPS I. 140–144, с комментариями SSV Анируддхи и SPB Виджнянабхикшу). Таким образом, санкхья указывает на телеологический характер мироздания: ведь если бы последнее не служило целям духа, оно было бы абсурдным и лишенным всякого смысла. Все в природе обладает сложным характером; следовательно, должен существовать и некто «надстоящий» (адхьякша, adhyakṣa), призванный пользоваться всеми этими сложными структурами. Умственная активность, «состояния сознания», будучи сами сложнейшими порождениями пракрити, не могут претендовать на роль такого «надстоящего». Следовательно, мы должны постулировать некую сущность, находящуюся по ту сторону субстанциальных категорий (гун) и как бы пользующуюся ими для своих целей (STK 122 на SK 17). Или лучше будет сказать, что должен существовать субъект, которому подчинялась бы умственная активность и которым воспринималось бы «удовольствие и страдание». Ибо, добавляет Вачаспати Мишра (STK 123), само удовольствие не может ощущать удовольствие, а если бы удовольствие ощущалось страданием, то мы имели бы дело уже не с приятным, но с болезненным ощущением. Таким образом, оба этих качества (страдание и удовольствие) не могут существовать сами по себе, но только в отношении к некоему единому, выходящему за рамки эмпирического опыта субъекту.

Итак, вот первое доказательство существования духа, которое предлагает санкхья: Saṃghātaparārthatvāt puruṣasya, то есть: «Познание существования духа – из необходимости для всякого комплекса служить целям кого-то иного»[41*], – аксиома, весьма часто повторяемая в индийской литературе (SPS I. 66; STK к SK 17; BU II. 4, 5), с которой полностью солидаризуется и йога (см.: YS IV. 24). Вачаспати Мишра добавляет: если возразят, что эволюция и многообразие субстанции должны служить целям других «комплексов» (как в случае, например, с креслом, которое, являясь «составленным из частей», служит целям другого «комплекса», каковым является человеческое тело), скептикам можно ответить, что эти «комплексы» должны, в свою очередь, существовать для других «комплексов», и так далее до бесконечности, – иными словами, мы получаем здесь regressus ad infinitum*. «И поскольку, – продолжает Вачаспати, – постулируя существование духовного принципа, мы можем избежать этого ухода, нет, очевидно, никакого смысла в том, чтобы праздно множить возможные отношения между комплексами» (STK 121). Согласно этому постулату, дух представляет собой нечто простое, ни к чему не сводимое, автономное, статичное, ничего не производящее, никак не участвующее ни в какой ментальной или перцептивной активности, и т. д.

Хотя иллюзии и обманы мироздания и скрывают этот дух (пурушу), тем не менее пракрити движима «телеологическим инстинктом», всецело направленным к его «освобождению». Напомним еще раз: «Начиная с Брахмы и кончая стебельком травы, все мироздание служит благу души, поскольку приводит к высшему знанию» (SPS III. 47).

---

* уход в бесконечность (*лат.*).

Взаимоотношения материи и духа

Если философия санкхьи и йоги и не указывает *причину*, породившую эти довольно странные взаимоотношения между материей и духом, она тем не менее тратит немало усилий на то, чтобы точно определить *характер* этих взаимоотношений. Напомним, что эти взаимоотношения не являются *реальными* в собственном смысле слова, как реальна, например, связь между внешними объектами и ощущениями. Любые реальные отношения предполагают изменения и множественность; между тем ни то, ни другое, как мы видели, для духа неактуально.

Дух не может иметь никакого отношения к «состояниям сознания», порождениям пракрити. Но — и в этом утверждении санкхья и йога видят разрешение сложившейся парадоксальной ситуации — самое тонкое, самое прозрачное из порождений пракрити, «сознание» (буддхи, buddhi), находясь под знаком «ясности» (саттва), приобретает специфическое свойство: способность отражать дух. Восприятие внешнего мира становится возможным только благодаря этому отражению пуруши в сознании. Но факт отражения духа, разумеется, нисколько не влияет на его онтологические свойства (бесстрастие, вечность и т. д.). «Йога-сутры» утверждают по этому поводу следующее: видящий (драштар, draṣṭar, то есть пуруша) является абсолютным сознанием (по сути, «ви́дением») и, вечно оставаясь чистым, постигает знания («созерцает идеи, которые сам себе представляет»). Вьяса разъясняет: дух отражается в сознании (буддхи), но не подобен ему и не отличается от него. Его нельзя назвать подобным сознанию, поскольку последнее претерпевает изменения в соответствии с восприятием вечно меняющихся объектов, — тогда как акт познания пуруши непрерывен и однороден, поскольку пуруша некоторым образом и *есть* познание. С другой стороны, нельзя утверждать, что пуруша полностью отличен от буддхи, ибо, даже и сохраняя свою чистоту, он все же наделен способностью постигать знания. Разъясняя отношения между духом и сознанием, Патанджали использует следующий образ: точно так же, как цветок отражается в хрустале, пуруша отражается в сознании (см.: YS I. 41). Но только невежда может приписывать хрусталю качества отражаемого им цветка (форму, размер, цвет). Когда объект (цветок) движется, движется и его отражение, однако сам хрусталь остается неподвижным. Умственная активность динамична, однако было бы ошибкой считать динамичным также и дух. По сути, речь идет только о чисто иллюзорной связи (упадхи, upādhi), возникшей благодаря некоему «симпатическому соответствию» (йогьята) между духом и сознанием.

Таким образом, от начала времен дух пребывает в этой иллюзорной связи с психоментальной активностью (то есть с материей). Причиной подобной ситуации является неведение (авидья) (YS II. 24), и, пока сохраняется авидья, будут продолжать действовать и причиняющие страдания кармические законы. Задержимся ненадолго на этом моменте. Иллюзия, или неведение, заключается в том, что мы ложно отождествляем неподвижного и вечного пурушу с потоком психоментальной ак-

тивности (SPS III. 41). Говорить: «я страдаю», «я хочу», «я ненавижу», «я знаю» — и воображать, что это «я» имеет отношение к духу, — значит пребывать в иллюзии и поддерживать эту иллюзию; ибо все наши действия и намерения, будучи порождением пракрити, материи, обусловливаются и управляются *кармой*. Иными словами, любое действие является либо актуализацией потенции, созданной предшествующим действием, либо созданием новой потенции, которой предстоит актуализация в этом или последующем существовании. До тех пор, пока мы признаем справедливость уравнения: «я желаю» = «дух желает», мы обречены на вечное создание новых и актуализацию старых потенций. Ибо недоразумение, выражением которого является это уравнение, и поддерживает в вечном движении круговорот космических энергий.

Таков закон бытия; он над-субъективен, как и любой другой закон, но его универсальная действенность является причиной любого индивидуального страдания. Есть только один путь к спасению — адекватное познание духа. Санкхья только продолжает традицию упанишад: «Знающий Атмана преодолевает скорбь» (ЧхУ VII. I. 3)[42*]. «Освобождение — от знания; закабаление — от заблуждения» (SPS III. 23, 24)[43*]. И первый этап завоевания метафизического познания должен заключаться в том, чтобы отрицать наличие у духа каких бы то ни было атрибутов, — или, говоря иными словами, отрицать страдание как факт, имеющий отношение к нам, рассматривать его как объективную, внешнюю по отношению к духу реальность, реальность, *лишенную ценности*, *лишенную смысла* (поскольку любая «ценность» и любой «смысл» создаются сознанием, по мере того как оно отражает пурушу). Причина страдания в том, что эмпирический опыт соотносится с индивидуумом, ошибочно полагаемым тождественным духу, но, коль скоро это тождество иллюзорно, не составляет особого труда от него отказаться. Познание пуруши упраздняет любую существовавшую дотоле *ценность*; страдание не является больше страданием и не является не-страданием, отныне это не более чем простой *факт*, продолжающий воздействовать на наше восприятие, но утративший всякую ценность и всякий смысл. Этому положению, принципиально важному для санкхьи и йоги, на наш взгляд, до сих пор не уделялось достаточного внимания. Чтобы избавиться от страдания, санкхья и йога *отрицают страдание как таковое*, упраздняя, таким образом, всякие отношения между страданием и духом. Как только мы начинаем понимать, что дух свободен, вечен и бездеятелен, все происходящее с нами: страдания, эмоции, волевые акты, мысли и т. д. — *теряет на нас право*. Все это — не более чем совокупность космических феноменов, управляемых пусть и реальными, но не имеющими никакой власти над нашим пурушей законами. Страдание — только один из этих космических феноменов, и человек испытывает на себе его воздействие или создает условия для его повторных проявлений только до тех пор, пока позволяет иллюзии увлечь себя.

Постижение является, таким образом, простым «пробуждением», обнаруживающим для нас природу духа. Это познание ничего не «производит» — оно просто непосредственно воспринимает реальность. Это истин-

ное и абсолютное познание — которое не до́лжно смешивать с интеллектуальной деятельностью в привычном понимании этого слова — не может быть следствием эмпирического познания, оно достижимо только через откровение. Впрочем, это «откровение» не подразумевает какого-либо божественного вмешательства, поскольку санкхья отрицает существование Бога (см. примеч. I, 7); йога его допускает, но позднее мы увидим, что Патанджали не придает этой идее слишком большого значения. Откровение в данном случае просто тождественно познанию высшей реальности — это «пробуждение», в результате которого объект становится полностью тождественным субъекту (дух «созерцает» самого себя; он не «мыслит» о себе, поскольку мысль уже представляет собой некий опыт и в качестве такового относится исключительно к сфере пракрити). Для санкхьи не существует другого пути к освобождению, кроме этого. Надежда только продлевает и усугубляет страдания; счастлив лишь тот, кто утратил надежды (SPS IV. 11)[44*], «ибо надежда есть величайшее мучение, а отчаяние — величайшее счастье» (пассаж из «Махабхараты», процитированный Махадевой Ведантином в комментариях к SPS IV. 11). Ритуалы и прочая религиозная деятельность не имеют никакой ценности (SPS I. 82), поскольку люди побуждаются к ним желаниями и жестокостью. Так как любой ритуал требует для своего выполнения некоего усилия, он создает тем самым новые кармические потенции (SPS I. 84—85). Собственно даже и сама мораль не обладает абсолютной ценностью[6]. Безразличие к миру (вайрагья, vairāgya — «отречение»), приверженность к ортодоксальным учениям (шрути) и медитация суть только косвенные средства достижения спасения. Абсолютной ценностью в этом отношении для санкхьи обладает только метафизическое познание (SPS III. 23).

Понятно, что любое познание невозможно без участия сознания; между тем мы помним, что последнее представляет собой не более чем утонченное порождение материи. Каким же образом тогда возможно достичь освобождения (мукти), коль скоро и здесь мы никак не можем обойтись без «сотрудничества» пракрити? На этот вопрос санкхья отвечает с помощью телеологического аргумента: материя (пракрити) инстинктивно стремится к освобождению духа (пуруши). Сознание (буддхи), будучи совершеннейшим порождением пракрити, благодаря своим динамическим потенциям облегчает процесс освобождения, создавая необходимые предпосылки для получения откровения. Тех же взглядов придерживается и йога (см.: YS II. 18 и т. д.): пракрити делает возможным эмпирический опыт и в то же время стремится к освобождению духа. Комментируя данную сутру, Вьяса делает важное уточнение: порабощенность есть не что иное, как состояние сознания (буддхи), предшествующее познанию духа; последующее состояние будет уже не чем иным, как освобождением.

---

[6] Мотив, встречаемый уже в упанишадах; согласно KU III. 1, истинное знание освобождает от любого греха. Комментатор Матхара провозглашает, что познавший учение Капилы (то есть санкхью) не совершит никакого греха, даже если начнет есть мясо, пить вино и заниматься любовью. О том, как подобные теории применялись на практике, мы будем говорить ниже.

В следующей главе мы познакомимся с практическими методами, которые йога предлагает для достижения этой цели. Для санкхьи освобождение достигается почти автоматически, как только сознание (буддхи) приведет человека к порогу «пробуждения». По завершении процесса самооткровения духа сознание как совокупность всех психоментальных (и, следовательно, материальных) элементов, недолжным образом приписываемых пуруше, расстается с ним, для того чтобы вернуться в первичную субстанцию пракрити; в этом отношении сознание можно уподобить «танцовщице, которая удаляется, удовлетворив желание своего господина» (сравнение, часто встречающееся в трактатах санкхьи и в «Махабхарате») (см.: SK 59; SPS III. 69). «Нет ничего деликатнее... пракрити, которая с [мыслью] "меня увидели!", больше пруше не показывается» (SK 61)[45*]. Здесь речь идет уже о состоянии «освобожденного при жизни» (дживанмукта, jīvanmukta): мудрец продолжает жить в силу еще не реализованных кармических потенций (точно так же, как гончарный круг продолжает вращение даже и после того, как горшок уже закончен) (SK 67; SPS III. 82). Но в момент смерти расставшийся с телом пуруша подобного мудреца становится уже окончательно «свободным» (SK 68).

Как возможно освобождение?

Итак, согласно санкхье и йоге, «дух (пуруша) не может быть рожден и не может быть уничтожен, не может быть порабощен и не может быть деятелен (в смысле деятельного поиска освобождения); он не является ни жаждущим свободы, ни освобожденным» (Gaudapada. MK II. 32). «Природа его такова, что исключает обе эти возможности» (SPS I. 160)[46*]. Дух чист, свободен и вечен; он не может быть порабощен, поскольку не может иметь отношения ни к чему, кроме самого себя. Но мы *верим*, что пуруша порабощен, и *воображаем*, что он нуждается в освобождении. Все это не более чем иллюзии нашей умственной жизни. На самом деле «порабощенный» дух является извечно свободным. Драматический характер, который принимает процесс его освобождения, — всего лишь оптический эффект, возникающий из-за неизбежной субъективности нашей обусловленной, человеческой точки зрения; сам дух не более чем «свидетель» (сакшин), а «освобождение» (мукти) — не более чем *осознание* его вечной свободы. *Я* верю в то, что страдаю, *я* верю в то, что порабощен, *я* жажду освобождения. Но когда, «пробудившись», я пойму, что это «я» (асмита, asmitā) — не более чем порождение материи (пракрити), я пойму одновременно, что бытие представляет собой бесконечную череду страданий и что дух только «бесстрастно созерцает» драму «индивидуума». Между тем индивидуальность не представляет собой неделимого целого, она — всего лишь синтез разнообразных составляющих эмпирического опыта и после получения откровения уничтожается, или — что то же — прекращает свою активность. Подобная в этом отношении всем прочим созданиям пракрити человеческая индивидуальность (асмита) также стремится к «пробуждению» духа; по достижении этой цели она становится ненужной.

Таким образом, ситуация, в которой, по мнению санкхьи и йоги, пребывает дух (пуруша), имеет довольно парадоксальный характер. Чистый, вечный и ничем не запятнанный дух вступает тем не менее в некую — пусть даже иллюзорную — связь с материей; и даже для того, чтобы осознать себя и «освободиться», он вынужден пользоваться сознанием, то есть средством, которое приходится заимствовать у той же пракрити. Бесспорно, коль скоро мы станем рассматривать вещи таким образом, человеческое существование покажется нам драматичным и даже лишенным смысла. Если дух свободен, то почему же люди обречены страдать в неведении и бороться за свободу, которой они уже и так обладают? Если пуруша совершенно чист и статичен, то почему же допускает он омраченность, становление, эмпирический опыт, страдание и всю совокупность мировой истории? Вопросы такого рода можно множить и множить. Но индийская философия напоминает нам, что не следует пытаться рассматривать дух с логической или исторической точки зрения, не следует доискиваться до причин, приведших к нынешнему положению вещей. Надо принимать мир таким, какой он есть.

И тем не менее нельзя не видеть того, что в этом пункте позиция санкхьи весьма уязвима. Поэтому для того, чтобы избежать парадоксальной концепции духа, полностью лишенного связи с природой и являющегося тем не менее, вопреки своему желанию, виновником драмы человеческого существования, буддизм предпочел полностью избавиться от понятия духа как некой неделимой субстанции и заменил его «состояниями сознания». Напротив, веданта пытается избежать указанного парадокса, отрицая реальность вселенной и рассматривая ее как чистую иллюзию, майя. Санкхья и йога, как мы видели, признают реальными и дух и материю — и это послужило поводом для бесконечных нападок как со стороны веданты, так и со стороны буддистов (см. критические высказывания Шанкары по поводу метафизики санкхьи в коммент. на: BS II. 2. 1–10; в примеч. I, 8, 9 — об отношениях буддизма и санкхьи).

Равным образом веданта критикует сформулированную санкхьей и йогой концепцию множественности духов (пуруш). Согласно утверждениям этих школ, существует столько же пуруш, сколько существует людей, и каждый представляет собой совершенно изолированную монаду, — поскольку дух не может иметь никакой связи не только с окружающим миром (порожденным пракрити), но и с другими духами. Космос населен этими вечными, свободными, неподвижными пурушами, монадами, никак не связанными друг с другом. С точки зрения веданты, эта концепция не имеет решительно никаких оснований, и множественность духов представляет собой иллюзию. В любом случае, идея о том, что дух может быть лишен связей не только с феноменальной реальностью, но и с другими, пусть даже освобожденными, духами, носит в себе черты некоего трагического парадокса. Тем не менее, и санкхья и йога вынуждены постулировать множественность пуруш; ибо если бы существовал только один Дух, задача спасения бесконечно бы упростилась и первый освобожденный увлек бы за собою весь род человеческий. Если бы существовал только один Дух, было бы невозможным одновременное существование

«освобожденных» и «порабощенных» духов. Более того, не было бы в этом случае ни смерти, ни жизни, ни различия полов, ни различия в характере действий и т. д. (SK 18). Парадокс очевиден: учение санкхьи сводит бесконечное многообразие феноменов, физическую вселенную, жизнь и даже сознание к одному-единственному принципу — материи (пракрити) и постулирует одновременно множественность духов, причем духов, совершенно тождественных друг другу по своей природе. Таким образом, санкхья объединяет то, что обычно мы привыкли считать множественным, — физическую, витальную и ментальную реальность, и разъединяет то, что везде (и особенно в Индии) принято считать единым, — дух.

Рассмотрим подробнее, как санкхья и йога представляют себе освобождение (мокша). Как и для большинства индийских философских школ — за исключением, разумеется, тех, что обнаруживают мистический уклон (бхакти, bhakti), — освобождение для санкхьи и йоги является не чем иным, как освобождением от *представления о зле и страдании*. Это не более чем осознание положения вещей, которое существовало всегда и только было скрыто от нас неведением. Страдание исчезает, как только мы понимаем, что оно *внешне по отношению к духу* и затрагивает только человеческую индивидуальность (асмита). Представим себе жизнь того, кто достиг «освобождения». Разумеется, он будет продолжать действовать, реализуя предшествующие кармические потенции, и в первую очередь те, что были созданы его нынешней жизнью, перед тем как он достиг «пробуждения» (см. с. 71). Но эти действия отныне не являются *его* действиями; не сопровождаемые никаким интересом к результату, они будут иметь объективный, чисто механический характер. Когда «освобожденный» действует, он думает при этом не «я действую», но «нечто действует»; иными словами, он не вовлекает себя в психофизический процесс; сила неведения не создает более новых кармических потенций, а когда будут исчерпаны предыдущие, наступит абсолютное и окончательное освобождение, которого сам освобожденный, по сути, даже и не заметит, — ведь уже после «пробуждения» он пребывает (несмотря на всю внешнюю деятельность) в полнейшем безразличии; а когда от него отойдет последняя молекула психической жизни, он достигнет неизвестного смертным — поскольку абсолютного — способа существования, довольно близко напоминающего буддистскую нирвану.

Между тем эта свобода, которой индус добивается посредством метафизического познания или йоги, обладает все же реальным, конкретным характером. Неправильно думать, что индийская мысль дает только отрицательное определение освобождению; нет, она жаждет и позитивного опыта свободы. «Освобожденный при жизни» может простирать сколь угодно далеко сферу своих действий — ему нечего опасаться, поскольку эти действия не повлекут за собой никаких *последствий* и, таким образом, не могут быть ничем *ограничены*. Ничем более не порабощаемый, «освобожденный» может позволить себе решительно все что угодно — ведь теперь действует не *он сам*, но просто некий безличный инструмент. И в следующих главах мы увидим, насколько далеко может простираться свобода этого трансперсонального «свидетеля».

Вообще, сотериологические концепции санкхьи представляются нам достаточно смелыми. Отталкиваясь от исходной предпосылки любой индийской философской школы — *страдания*, обещая избавить от страдания *человека*, санкхья и йога в конце своего пути вынуждены отрицать страдание как таковое, как *человеческое страдание*. С точки зрения спасения, этот путь не ведет ни к чему, поскольку исходит из аксиомы об абсолютной свободе духа — и, следовательно, о его неомраченности никаким страданием — и к этой же самой аксиоме в конце концов возвращается, постулируя чисто иллюзорный характер участия духа в драме бытия. *Страдание*, термин, единственно имеющий значение в этом уравнении, оставляется, таким образом, в стороне; санкхья *не уничтожает* человеческого страдания, она *только отрицает его реальность*, реальный характер его связи с духом. Страдание остается как факт, пусть и потерявший свое значение. Страдание устраняется только тем, что *игнорируется в качестве страдания*. Разумеется, санкхья не предлагает никаких эмпирических (наркотики, самоубийство) способов избавиться от страдания — с индийской точки зрения, подобные действия дают только иллюзию освобождения, сами по себе создавая новые кармические потенции. Но тем не менее предлагаемое санкхьей решение проблемы страдания требует от человека перестать быть человеком, требует полного уничтожения человеческой личности. Те же задачи преследует и практика йоги, описанная Патанджали.

Европейцу подобная сотериология может показаться пессимистичной, поскольку понятие личности было и остается для него краеугольным камнем как любой морали, так и любой мистики. Но Индию заботит не столько спасение *индивидуума*, сколько достижение *абсолютной свободы* (дальше мы увидим, насколько далеко индийское понимание свободы оставляет позади самые радикальные европейские представления: индус, по сути, жаждет полного упразднения мироздания и возвращения всех форм к первичному единству). Поскольку эта свобода несовместима с актуальными условиями человеческого существования, и поскольку любая индивидуализация неизбежно влечет за собой страдание, становится ясным, что во имя достижения абсолютной свободы надо пожертвовать и тем и другим. Впрочем, цель в данном случае настолько грандиозна, что с лихвой окупает все жертвы.

Однако скептик может возразить, что они все же слишком велики для того, чтобы конечный результат мог представлять хоть какой-нибудь интерес. Есть ли у человека более драгоценное достояние, чем сама возможность быть человеком, от которой его в данном случае вынуждают отказаться? Но санкхья и йога заранее предупреждают это типичное для европейца замечание: тот, кто не поднялся над уровнем привычной психоментальной активности, не имеет права судить о трансцендентном состоянии йогина, сумевшего эту активность упразднить; верно судить об этом «состоянии» может лишь тот, кто в нем пребывает, любое другое суждение неизбежно будет носить субъективный характер.

Структура психического опыта

Классическая йога начинается там, где завершается санкхья. Патанджали заимствует у санкхьи диалектику, но не считает, что одного метафизического познания достаточно для достижения высшей свободы (мукти). Гнозис только создает необходимые предпосылки для ее завоевания — однако последнее невозможно без аскетической техники и без медитативной практики, в которых, собственно, и заключается йога-даршана. Так же, как и санкхья, йога ставит своей задачей упразднение нормального человеческого сознания, однако эта цель, по мнению йоги, вовсе не так легко достижима, как полагают философы санкхьи. Помимо гнозиса, ви́дения (даршана), необходима еще и «практика» (абхьяса, abhyāsa), аскеза (тапас, tapas) — то есть деятельность по достижению освобождения должна перейти на физиологический уровень, оттеснив на второй план чисто умственную активность.

Патанджали следующим образом определяет йогу: «Йога есть прекращение деятельности сознания»[47*] (yogaś cittavṛttinirodhaḥ — YS I. 2). Следовательно, йогическая практика должна предполагать экспериментальное изучение всех этих — характеризующих «нормальное», мирское, непросветленное сознание — «состояний». Их бесконечное многообразие в целом можно свести к трем основным категориям: 1) ошибки и иллюзии (сны, галлюцинации, ошибки восприятия, недоразумения и т. д.); 2) совокупность нормального эмпирического опыта (любые ощущения и мысли «человека в миру», не занимающегося йогой); 3) парапсихологический опыт, получаемый в ходе йогической практики и доступный, разумеется, только посвященным.

С точки зрения Патанджали, каждой из этих категорий должна соответствовать своя наука или группа наук, устанавливающих обязательные для данной категории нормы. К примеру, задача теории познания и логики должна заключаться в исправлении ошибок восприятия и логических недоразумений. Задача «психологии», «права», «морали» — классификация и оценка состояний сознания «нормального» человека. Впрочем, с точки зрения санкхьи и йоги этот «нормальный» опыт, пусть и *реальный* с психологической точки зрения (отличный, например, от сна или галлюцинации), с метафизической точки зрения все равно должен считаться *ложным*, поскольку он продиктован неведением относительно истинной природы духа (пуруши). Поэтому ценностью для метафизики обладает только третья категория состояний — те, что предшествуют энстазу* (самадхи, samādhi) и конечному освобождению.

Йога Патанджали призвана упразднить две первые категории опыта (ошибочные с логической и метафизической точек зрения) и заменить их опытом энстаза, сверхчувственным и супрарациональным. Самадхи позволяет выйти за пределы драматического, начинающегося и завершающегося страданием, человеческого существования и добиться наконец этой

---

* погружение в себя (*греч.*).

пресловутой абсолютной свободы, к которой так пылко стремится индийская душа.

Вьяса (VB на YS I. 1) следующим образом классифицирует состояния сознания (читта-бхуми, cittabhūmi): 1) неустойчивое (кшипта, kṣipta); 2) смутное, омраченное (мудха, mūḍha); 3) устойчивое и неустойчивое одновременно (викшипта, vikṣipta); 4) сосредоточенное в одной точке (экагра, ekāgra); 5) «полностью подавленное» (нируддха, niruddha)[48*]. Первые два из этих состояний знакомы всем смертным, поскольку с индийской точки зрения обычная психоментальная активность по определению представляет собой нечто весьма смутное и омраченное. Третье состояние сознания, викшипта, возникает как результат временного сосредоточения внимания (например, когда мы пытаемся что-то вспомнить или решаем математическую задачу и т. д.); но это состояние мимолетно и, не будучи связано с йогой, не может обладать никакой ценностью для достижения освобождения (мукти). «Йогическими» являются только два последних состояния сознания, возникающие как результаты аскезы и медитации.

Тот же Вьяса (VB на YS I. 2) устанавливает взаимоотношения состояний сознания с гунами, определяющими, как мы помним, характер любого из проявлений (и «субъективных» и «объективных») пракрити. Преобладание саттвы (чистоты, озарения, понимания) порождает состояние сознания, называемое пракхья (prakhyā – живость восприятия, ясность и безмятежность); преобладание раджаса (энергии) порождает правритти (pravṛtti), состояние активное, энергичное, напряженное и устремленное к цели; преобладание тамаса (омраченности, тяжести) порождает стхити (sthiti), состояние инерции, покоя и оцепенения. Как мы видим, йога Патанджали продолжает идущую с незапамятных времен индийскую традицию, уподобляющую человека (микрокосм) макрокосму; в данном случае изменена только терминология (гуны и т. д.), но остается неизменным основное представление о соответствии жизни природы и жизни человека.

Понятно, что эта классификация состояний сознания предпринимается отнюдь не в целях чистой науки. С одной стороны, «психологическая» теория йоги отражает характерное для индусов пристрастие ко всевозможным классификациям и уподоблениям. С другой стороны – и это, разумеется, более важно, – установление иерархии состояний сознания необходимо для достижения полного контроля над ними. Коль скоро, в отличие от санкхьи, йога ставит своей задачей последовательное уничтожение всего многообразия психической активности (читта-вритти, cittavṛtti), она должна отдавать себе отчет в том, что подобное уничтожение возможно только после практического изучения структуры, происхождения и степени интенсивности уничтожаемого.

«Практическое изучение» обязательно должно предполагать соответствующий метод и соответствующую технику. Добиться чего-либо можно только с помощью действия (крия, kriyā) и аскезы (тапас) – таков лейтмотив йогической литературы. II и III книги «Йога-сутр» специально посвящены практической деятельности, которой должен посвятить себя йогин

(очищение, позы, дыхательная техника и т. д.)[7]. Практика в йоге необходима еще и потому, что, только получив (опытным путем) первые результаты, можно приобрести веру (шраддха, śraddhā) в действенность метода (VB на YS I. 34). Эта практика представляет собой целую серию упражнений, которые необходимо проделывать последовательно, без спешки, без нетерпения, не подчиняясь честолюбивому порыву достичь «единения» (самадхи) как можно скорее. Вьяса (VB на YS III. 6) замечает по этому поводу, что достижение определенного уровня (бхуми, bhūmi) возможно только после освоения (с помощью медитации и т. д.) уровня, непосредственно ему предшествующего (кроме, разумеется, тех редких случаев, когда йогин, сосредоточивший свои помыслы на Боге, Ишваре, позволяет себе пренебречь некоторыми второстепенными упражнениями вроде чтения чужих мыслей и т. д.): «Природа высших уровней, — продолжает Вьяса, — может быть постигнута только с помощью практики йоги. Почему? Потому, что [в писаниях] сказано: йога должна познаваться посредством йоги; йога проявляется через йогу, — и т. д.»[49*].

Человек, не знакомый на личном опыте с йогической практикой, не имеет права сомневаться в ее действенности и в реальности вызываемых ею состояний — поскольку любая критика йоги может исходить только с того уровня, который самой йогой по определению отрицается. «Пусть женщины доказывают свою правоту с помощью логических аргументов, — мужчине для завоевания мира достаточно его собственной силы», — утверждает одно достаточно позднее, но характерное в интересующем нас смысле сочинение (Tantratattva I. 125). Трактаты по хатха-йоге часто используют термин абхьяса (abhyāsa — «практика, упражнение, применение»).

> Абхьяса приводит к успеху, практика приводит к освобождению. Абсолютного сознания можно достичь действием. Йога осуществляется через действие (абхьяса) <...>. С помощью абхьясы можно обмануть смерть <...> практика наделяет способностями к пророчеству (вак) и позволяет попадать в любое место с помощью одного только усилия воли (SiS IV. 9–11).

Высказывания подобного рода можно цитировать до бесконечности; все они будут подчеркивать важность непосредственного личного опыта, практического осуществления. Патанджали, как и все бесчисленные последующие наставники йоги и тантры, знает, что контроль над читта-вритти, «вихрями сознания», равно как и их упразднение, невозможны без предыдущего «экспериментального освоения». Иначе говоря, избавиться

---

[7] «Действие» в данном случае отнюдь не должно пониматься в смысле «взволнованности» и «усилия любой ценой». Вачаспати Мишра (в коммент. на YS II. 1; ср.: YSS 42) особо настаивает на двух пунктах: а) йогическая деятельность (крия-йога, kriyāyoga) отнюдь не должна нарушать физиологического равновесия; б) йогическая деятельность не должна предприниматься во имя «результата»; человеческие страсти — жажда наслаждений, стремление удовлетворить честолюбие и т. д. — должны уступить место одному-единственному — и непременно *спокойному* — желанию: «выйти за пределы всего человеческого».

от существования (сансары) можно только познав это существование во всех его частностях. Вот так и объясняется парадоксальная телеология мироздания, которая, согласно санкхье и йоге, с одной стороны, «порабощает» душу, а с другой – подталкивает ее же к освобождению. Драматизм жизни не должен повергать в отчаяние, поскольку пресыщение сансарой, пробуждая ностальгию по отречению, может играть тем самым роль и позитивного фактора. Более того, *эмпирический опыт* есть необходимая предпосылка освобождения. Человек выше самих богов (видеха, videha – «бесплотных»), которые, не обладая телом, не обладают, следовательно, и опытом и не могут достичь конечного освобождения.

Это подчеркивание двойственности мироздания, «порабощающего» и одновременно пробуждающего жажду освобождения, является специфической чертой индийской философии. О многообразии следствий, вытекающих из этого постулата, мы будем говорить позднее, когда речь у нас зайдет о «барочных» разновидностях йоги (тантризме, мистическом эротизме и т. д.). Пока же еще раз подчеркнем нехарактерную для санкхьи тенденцию йоги – стремление к конкретике, к действию, к эксперименту. Четко заявленная уже в «классической» йоге Патанджали, эта тенденция будет доведена до своих крайних пределов в тантризме.

Подсознание

Анализируя «психическую индивидуальность», Патанджали устанавливает пять категорий, описывающих все многообразие психоментальной активности (читта-вритти): неведение (авидья); самосознание (асмита, «persona»); страсть, привязанность (рага, rāga); отвращение (двеша, dveṣa) и любовь к жизни, «желание жить» (абхинивеша, abhiniveśa) (YS II. 3 и коммент. Вьясы). Эти категории, разумеется, не являются некими независимыми сущностями: несмотря на многообразие своих проявлений, психический организм составляет единое целое. Все категории вритти относятся к «сфере страданий» (клеша, kleśa); таким образом, весь человеческий опыт является в своей целокупности страданием. Избавить от него может только йога.

Итак, йогин должен научиться управлять «потоком сознания», который образуют всевозможные вритти. Онтологической причиной их существования является, разумеется, неведение (YS I. 8). Но, в отличие от санкхьи, йога утверждает, что для их упразднения простого избавления от метафизического неведения отнюдь не достаточно. На смену одним «вихрям» из огромного резервуара потенций, который представляет собой подсознание, немедленно явятся другие. Эти потенции (васана) обладают огромным значением для психологической теории йоги; Патанджали определяет их как «специфические подсознательные ощущения». На пути к освобождению они являются двойным препятствием: во-первых, васаны поддерживают в вечном движении поток сознания, поставляя все новый и новый «материал» для бесконечной серии читта-вритти; во-вторых, «потенциальная», подсознательная, «неуловимая» природа васан

делает необычайно трудным контроль над ними. Любая потенция, будучи таковой, должна рано или поздно реализоваться — и поэтому даже опытный йогин может в любой момент быть сбит с «истинного курса» неожиданным вторжением могучих психоментальных «вихрей», порожденных васанами.

«Источник васан — память», — пишет Вьяса (VB на YS IV. 9), подчеркивая тем самым их подсознательный характер. Жизнь представляет собой бесконечную серию разрядов васаны, порождающих вритти. В терминах психологии человеческое существование является непрерывной актуализацией подсознательного, порождающей эмпирический опыт. Васаны обусловливают индивидуальный характер — в соответствии с наследственностью и кармической ситуацией каждого индивидуума. Вообще, все индивидуальные черты (характер, привычки и т. д.), все человеческие инстинкты — все является порождением васан — подсознания. Эти потенции могут передаваться как «безлично», от поколения к поколению (посредством языка, обычаев, через этническую и историческую специфику), так и непосредственно (в ходе кармического перевоплощения; напомним, что носителем кармических потенций является «астральное тело», лингам (liṅgam, букв.: тонкое тело))[50*]. Собственно, значительная часть всего человеческого опыта обязана своим происхождением этой игре васан, этому расовому и интеллектуальному наследию. Подсознательные силы определяют жизнь большинства людей, и только йога может постичь их природу, подчинить их своему контролю и «сжечь».

Все состояния сознания принадлежат к «сфере страданий» (клеша)[51*], и именно этим фактом можно объяснить их безудержную динамичность; отсутствие реальности в онтологическом смысле, отсутствие «чистоты» ([выражаемые в их обозначении «клишта»,] kliṣṭa, которое можно перевести также как «грех», «загрязнение») они как бы пытаются компенсировать своей многообразной, искрящейся и трепещущей активностью. В быстроте, с которой эти «вихри» сменяют друг друга в сознании мирского человека, есть нечто утешительное. Природа материи — быть в постоянном изменении; а коль скоро это непрерывное, не дающее ни минуты покоя изменение является страданием (клеша), причиняя непрерывные мучения, оно как бы поощряет человека к выходу из космического круговорота.

Сознание человека, точно так же как и космос в целом, представляет собой непрерывный круговорот энергий, переходящих с одного биоментального уровня на другой. Человеческие действия (карма), провоцируемые психоментальными состояниями (читта-вритти), в свою очередь, вызывают к жизни другие читта-вритти. Но и эти последние представляют собой не что иное, как актуализацию подсознательных потенций, васан. Непрерывное движение круговорота потенция—сознание—действие—потенция (васана—вритти—карма—васана) не может быть прервано ни в одном из своих пунктов. Будучи порождениями космической материи (пракрити), все эти проявления «психической субстанции» реальны и не могут быть устранены простым актом познания (как «устраняется» в классическом примере индийской философии иллюзия змеи, оказывающейся

при ближайшем рассмотрении палкой). «Сожжение» подсознания, о котором говорит йога, означает в конечном счете отстранение духа (пуруши) от потока психической активности. Управляемая кармическими законами и порожденная неведением, ментальная энергия должна будет покинуть сферу индивидуального сознания (асмита), которое она до сих пор омрачала, и, предоставленная самой себе, вернуться в первичную субстанцию, пракрити. Освобождение человека «освобождает» и некую часть материи, позволяя ей вернуться к изначальному единству, из которого она вышла. Йогическая техника останавливает «круговорот психической материи». Можно сказать, таким образом, что каждый йогин вносит определенный вклад в дело уничтожения космоса. Позднее нам предстоит более глубокое знакомство с этой чисто индийской концепцией.

Уточним, что, согласно Патанджали, для сознания, пребывающего в «нечистой» (клишта, kliṣṭa) сфере страданий, недоступны какие бы то ни было «чистые» (аклишта, akliṣṭa) состояния. Пусть даже они и существовали бы потенциально, «нечистое» (клишта) все равно не позволило бы им проявиться. Для философии йоги страдание и человеческое существование суть синонимы; отсюда становится понятным, почему мирской человек столь упорно не желает внимать вести об отречении: страдают все, но у немногих хватит смелости и силы пройти до конца путь освобождения — жизнь блокирует все попытки выйти за пределы своей орбиты. Однако ностальгия по «чистоте» (аклишта — «чистота» должна пониматься здесь в метафизическом, а не в моральном смысле) порождает желание познания (вивека, viveka — [в смысле] метафизического различения), с помощью которого все «нечистое» может быть опознано и должным образом оценено. Далее мы увидим, сколь серьезное внимание психологическая теория и практика йоги уделяют подсознанию (васанам), ибо последнее обусловливает не только актуальный опыт человека, но и его врожденные предрасположенности и характер его волевых актов. Без контроля над психоментальными потенциями (васанами) невозможна хоть сколько-нибудь плодотворная работа по уничтожению собственного сознания (читта-вритти). Для того чтобы прервать круговорот подсознания, остановить психоментальный поток, йога предлагает целый комплекс методов.

Прежде чем перейти к их рассмотрению, скажем несколько слов о замечательной глубине психологического анализа, предпринятого Патанджали и его комментаторами. Задолго до появления психоанализа йога указала на важную роль, которую играет подсознание. Мы видим, что динамика бессознательного представляет собой самое трудное препятствие на пути йогина. Причина этому заключается в том, что потенции, как бы побуждаемые некой посторонней силой, *жаждут* проявиться и стать актуальными состояниями сознания. Поэтому подсознание испытывает как бы некий страх перед самой идеей отречения и аскезы, в силу которых огромной массе еще не реализованных потенций грозит уничтожение, прежде чем они успеют проявиться. Между тем в этой жажде проявления мы можем различить и определенные черты стремления к

самоуничтожению, к «покою», наблюдаемого нами на всех уровнях мироздания. Хотя для всей природы в целом исчезновение осуществившихся потенций — не более чем одна из ее частных модификаций, для каждой конкретной васаны осуществление в качестве состояния сознания означает *гибель*; верно, на смену ей придут другие васаны, — но сама она, проявившись, перестанет существовать. Получается так, что стремление всевозможных «потенций» и «форм» к самоуничтожению, собственно, и сообщает круговороту биоментальной активности его интенсивный характер. Любое «появление» и любое «исчезновение» как на витальном, так и на психоментальном уровнях обнаруживают черты «самоотречения», жажды перестать быть собой. С этой точки зрения можно сказать, что любая «форма», любое «явление» и любое «состояние» мироздания движимы тем же инстинктом освобождения, что и сам человек. Весь космос, как и человек, стремится вернуться к первоначальному единству. Когда определенные течения буддизма махаяны выдвигают идею спасения всего мироздания в целом, они имеют в виду именно эту реинтеграцию и конечное успокоение «вещей», «существ» и «форм».

Выше мы говорили о сходстве между йогой и психоанализом. Эта аналогия, однако, требует определенных оговорок в пользу йоги. В отличие от психоанализа, йога не рассматривает бессознательное как только либидо[52*]. Йога дает полный обзор всего круговорота, связывающего сознание и подсознание, рассматривая последнее как «альфу и омегу» всех эгоистических намерений и поступков — эгоистических в том смысле, что они вызваны «жаждой результата» (пхала-тришна, phalatṛṣṇā), стремлением к самоудовлетворению, насыщению, размножению. В силу кармических законов, из подсознания исходит и в подсознание возвращается все, что желает проявиться, приобрести «форму», продемонстрировать свою «силу», подчеркнуть свою «индивидуальность». Пусть даже это стремление к оформленности и равносильно, как мы только что показали, стремлению к самоуничтожению, оно не становится от этого менее эгоистичным с точки зрения чистого духа (пуруши); единственной целью этого стремления все равно остается «результат», или, проще говоря, личная выгода.

Еще одно отличие йоги от психоанализа заключается в том, что йога верит в возможность «завоевания» подсознания с помощью аскетической практики, о которой мы будем говорить в самое ближайшее время. Поскольку психологический и парапсихологический опыт Востока вообще и йоги в частности бесспорно богаче и организованнее соответствующего опыта Европы, может статься, что и в этом последнем пункте притязания йоги имеют некоторые основания и подсознание — сколь бы парадоксальным ни показалось это на первый взгляд — может быть изучено человеком и подчинено его целям.

Глава II
ТЕХНИКА ДОСТИЖЕНИЯ АВТОНОМНОСТИ

Сосредоточение внимания «в одной точке»

Основным принципом йогической медитации является сосредоточение внимания «на чем-то одном» — будь это «одно» физическим объектом (точкой между бровями, кончиком носа, свечой и т. д.), мыслью (какой-либо из метафизических истин) или Богом (Ишварой). Это упорное и настойчивое сосредоточение внимания называется «экаграта» (*ekāgratā*) — «в одной точке», и представляет собой попытку интеграции психоментального потока (сарва-артхата, *sarvārthatā*) — рассеянного и устремленного ко многим объектам внимания (YS III. 11). Эта попытка интеграции, собственно, и представляет собой йогу как таковую: yogaś cittavṛttinirodhaḥ (YS I. 2).

Непосредственным результатом экаграты, сосредоточенности на одной точке, должна стать мгновенная и ясная оценка всего, что «отвлекает», всех автоматических реакций, управляющих, или, вернее, *являющихся* мирским сознанием. Покинутый на произвол умственных ассоциаций, порожденных ощущениями и васанами, человек проводит дни свои в следовании за потоком бесконечно сменяющих друг друга внешних воздействий. Непосредственное восприятие и подсознание без конца предлагают его вниманию всевозможные объекты, завладевающие его сознанием и модифицирующие его сообразно своей форме и своей интенсивности. Ассоциации «отвлекают», страсти «одолевают», «жажда жизни» заставляет полагать смысл существования всегда в чем-либо *внешнем*. Человек пассивен во всем — даже в своих интеллектуальных усилиях, ибо обычное, мирское сознание (не обузданное экаграто, но подчиненное только случайному сосредоточению внимания, кшипта-викшипта) не мыслит само, но как бы *мыслится* внешними объектами[53*]. По сути, эта так называемая «мысль» представляет собой только бесконечный искрящийся хаос ощущений, слов и воспоминаний. Первое, что должен сделать йогин, — начать мыслить *сам*, то есть не позволять, чтобы за него мыслило что-либо другое. Вот почему практика йоги начинается с экаграты, которая блокирует ментальный поток, создавая на его пути твердое и монолитное препятствие.

Упражнение экаграта призвано поставить под контроль обе порождающих поток сознания силы: непосредственные ощущения (индрии, indriya) и подсознание (санскары), — «поставить под контроль» подразумевает обретение возможности вмешиваться непосредственным образом и со-

образуясь только с личным произволом в деятельность этих двух источников «ментальных вихрей» (читта-вритти). Йогин может по своей воле прервать течение потока сознания, то есть в любом месте и в любое время сосредоточить внимание «в одной точке» и перестать воспринимать какие бы то ни было сенсорные или мнемонические импульсы. Экаграта означает акт воли в подлинном смысле этого слова, поскольку таким образом мы получаем возможность свободно, согласуясь только с собственным желанием, контролировать важный сектор психосоматической активности. Понятно, что экаграта может быть достигнута только с помощью многочисленных упражнений, в которых основную роль призвана играть физиология. К примеру, невозможно получить экаграту, если тело будет находиться в вызывающем утомление или просто неудобном положении или если дыхание будет неорганизованно и аритмично. Вот почему, согласно Патанджали, йогический метод должен включать в себя разнообразные категории как физиологических, так и духовных упражнений (называемых ангами, aṅga — «членами»), которые необходимо освоить, для того чтобы достичь экаграты и — в идеале — высшей сосредоточенности, самадхи. Эти «члены» йоги можно рассматривать одновременно и как группу соответствующих практик, и как этапы аскетического духовного путешествия, ведущего к окончательному освобождению. Всего их восемь: 1) самоограничение (яма, yama); 2) дисциплина (нияма, niyama); 3) йогические позы (асана, āsana); 4) ритмизация дыхания (пранаяма, prāṇāyāma); 5) избавление сознания от контакта с внешними объектами (пратьяхара, pratyāhāra); 6) сосредоточение внимания (дхарана, dhāraṇā); 7) йогическая медитация (дхьяна, dhyāna); 8) самадхи (YS II. 29; с этой сутры Патанджали начинает изложение техники йоги, которому посвящена III книга).

Каждый из этих классов (анг) йогических практик и дисциплин имеет вполне определенную задачу. Патанджали выстраивает их иерархию таким образом, чтобы йогин (за исключением отдельных случаев) не мог миновать ни одну из этих стадий. Первые две группы, яма и нияма, представляют собой, как нетрудно убедиться, необходимые предпосылки вообще любой, а не только йогической, аскезы. «Самоограничение» (яма) призвано очистить от некоторых грехов, которые осуждает любая мораль, но к которым вполне терпимо относится общество. Однако то, что допустимо в мирской жизни, решительно неприемлемо с точки зрения йоги, — здесь нарушение заповедей влечет за собой серьезный риск для того, кто вознамерился достичь освобождения. Любое прегрешение немедленно повлечет за собой последствия. Вьяса (VB на YS II. 30) дает некоторые не лишенные интереса уточнения по поводу этих пяти «самоограничений» (ахимсы, āhiṁsā — невреждения; сатьи, satya — правдивости; астеи, asteya — неворовства; брахмачарьи, brahmacarya — полового воздержания; апариграхи, aparigraha — нестяжательства[54*]).

Ахимса означает непричинение страданий никому, ничем и никогда. Все прочие самоограничения (яма), равно как и дисциплина (нияма), происходят из ахимсы и являются по отношению к ней дополнениями. Правдивость есть соответствие

речи и ума (манаса) реальной действительности. Каковы увиденное, логически выведенное или услышанное, таковы речь и ум. Если слова произнесены [кем-либо] для того, чтобы передать свое знание другому, они не должны быть лживыми, ошибочными или лишенными истинного содержания. Их использование имеет целью благо всех живых существ, но отнюдь не причинение им вреда. Если же слова произносятся [с благим намерением], но впоследствии могут причинить вред живым существам, то [такие слова] будут не правдивыми, а лишь приносящими зло. <...> Поэтому, имея в виду благо живых существ, надлежит говорить правду[55*].

Воровство (стея) представляет собой незаконное присвоение имущества, принадлежащего другому. Воздержание от воровства (астея) заключается в уничтожении желания красть. Брахмачарья – обуздание тайных сил (то есть сексуальной энергии – «brahmacaryaṃ guptendriyasyopasthasya saṅyamaḥ»). Нестяжательство (апариграха) заключается в неприсвоении чужого и проистекает из понимания греховности привязанности к мирским благам и вреда, который причиняет накопление, хранение или разрушение мирских благ.

Мы видим, что эти «самоограничения» могут быть признаны любым другим этическим учением и соблюдаться не только начинающим йогином, но и вообще любым честным и чистым человеком. Разумеется, их соблюдение не может вызвать каких-либо специфически йогических состояний, но может наделить человека «чистотой», несколько возвышающей его над уровнем простых смертных. В любом случае эта чистота необходима для последующих этапов; с ее помощью подавляются эгоистические тенденции и создаются предпосылки для получения нового опыта. Цель полового воздержания – сохранение нервной энергии. Йога придает огромное значение «тайным силам» половой потенции, расходование которых приводит к рассеиванию драгоценнейшей энергии, ослаблению умственных способностей и делает трудным сосредоточение; напротив, будучи поставлены под контроль и «обузданы», эти «тайные силы» облегчают медитативное восхождение. Следует добавить, что половое воздержание (брахмачарья) должно заключаться не только в воздержании от половых актов, но и в «сожжении» самого плотского искушения. Нельзя позволять инстинкту оставаться в тайниках подсознания, нельзя также и «сублимировать» его, как это делают мистики, – инстинкт должен быть попросту уничтожен как таковой, «вырван с корнем».

Одновременно с этими «самоограничениями» йогин должен соблюдать нияму, дисциплину ума и тела. «Дисциплина должна заключаться в чистоплотности, безмятежности (сантоше, saṅtoṣa)[56*], аскезе (тапасе), изучении метафизики йоги и стремлении посвятить Богу (Ишваре)[8] все свои действия» (YS II. 32). Чистоплотность (шауча, śauca) подразумевает очищение внутренних органов, радикальное избавление от отходов пищеварения

[8] Как отмечает С. Н. Дасгупта (Dasgupta 1924: 87 sq.), только поздние комментаторы – такие как Вачаспати и Виджнянабхикшу – считали, что Ишвара способен устранять препятствия, создаваемые пракрити на пути йогина.

и токсинов. (Последнее достигается с помощью целой серии искусственных «очищений», на которых особо настаивает хатха-йога, почти исключительно посвященная проблемам физиологии и «тонкой физиологии».) Вьяса уточняет, что шауча означает также и «духовное очищение». Безмятежность (сантоша) определяется как «отсутствие желания умножать потребности существования». «Практиковать тапас (аскезу) означает терпеливо переносить противоположности — такие, например, как желание есть и желание пить, жару и холод, желание стоять и желание сидеть, отсутствие слов (kāṣṭhamauna) и отсутствие мимики, способной выдать ощущение или мысль (ākāramauna; Вачаспати Мишра уточняет, что «в отсутствии мимики, выдающей интимные тайны души, и заключается самообладание, не позволяющее внутреннему миру йогина стать достоянием случайных свидетелей»). «Изучение метафизики» следует понимать как постижение наук, относящихся к освобождению (мокша), повторение слога *ОМ*[9] и т. д.» (VB на YS II. 32)[57*].

Очевидно, что даже эти упражнения, относящиеся скорее к моральной, а не к собственно йогической сфере, сопряжены с трудностями, которые большей частью порождаются деятельностью подсознания. Самое опасное из препятствий на пути к сосредоточению — беспокойство, вызываемое сомнениями. Для того чтобы избавиться от него, Патанджали рекомендует *придерживаться противоположных мыслей*: «...чтобы [избегнуть или избавиться от] беспокойства, вызванного сомнениями, — придерживаться противоположного» (YS II. 33: vitarkabādhane pratipakṣabhāvanam. Некоторые переводчики понимают термин «витарка» (vitarka) как «предосудительные мысли» и переводят этот пассаж следующим образом: «...чтобы избавиться от беспокойства, вызванного предосудительными мыслями». Тем не менее витарка означает «сомнение, неуверенность», и Патанджали очевидным образом имеет в виду «искушение сомнением», описание борьбы с которым можно найти в любом трактате, посвященном аскетической практике). В своих комментариях Вьяса приводит примеры мыслей, которые желательно вызывать в себе в момент сомнения. В следующей сутре (YS II. 34) Патанджали объясняет природу этих «сомнений» или «пороков» (см. примеч. II, 1 о препятствиях на пути к йогической сосредоточенности). Любопытно отметить магический характер, который носит борьба йогина против всех этих препятствий. Любое искушение, которое он одолевает, превращается в силу, служащую его интересам, — силу магического, а отнюдь не морального характера. Отказаться от искушения — значит не только «очиститься» в негативном смысле этого слова, но и добиться некоего позитивного результата: все, от чего йогин отказывается, он подчиняет тем самым своей власти, приобретая вдобавок маги-

---

[9] Мистический слог *ОМ* воплощает в себе мистическую сущность мироздания. По сути, это не что иное, как теофания, низведенная на уровень фонемы (см. с. 135). Количество спекуляций, посвященных слогу *ОМ*, поистине безгранично. Любопытно отметить, что Вьяса приравнивает *постижение* наук о спасении к мистической *практике*, задачей которой является отнюдь не размышление о природе слога *ОМ*, но только простое его повторение.

ческую силу, бесконечно более драгоценную, чем любые возможные «объекты вожделения». К примеру, практикующий самоограничение астея («неворовство») «видит, как к нему стекаются все драгоценности» (YS II. 37). Мы еще вернемся к этой теме «магических способностей» (сиддхи, siddhi), приобретаемых как следствие йогической дисциплины. Понятно, что от йогина ожидается отказ и от этих «магических способностей», как бы полученных в обмен на «земные страсти». Эта концепция почти физического равновесия между отречением и его магическими результатами замечательна.

Физическое очищение, утверждает Патанджали, вызывает новое и, с точки зрения йоги, весьма уместное ощущение: отвращение к своему собственному телу и прекращение контакта с другими телами (YS II. 40). С помощью психического очищения добиваются экаграты, то есть возможности управлять своими чувствами и беспрепятственно постигать дух (YS II. 41). Безмятежность, самоудовлетворенность, духовная трезвость доставляют «невыразимое блаженство» (YS II. 42), а аскеза как таковая (тапас, физические упражнения, очищающие тело) устраняет всевозможные «загрязнения» и наделяет возможностью как выходить за пределы обычных человеческих чувств (ясновидением, яснослышанием, способностью чтения чужих мыслей и т. д.), так и подавлять их по своему желанию (VB на YS II. 43).

Йогические позы (асаны) и контроль над дыханием (пранаяма)

Только начиная с третьей «части йоги» (йога-анга) мы приступаем к изучению йогической техники как таковой. Эту третью часть представляют собой асаны, йогические позы, которые «Йога-сутры» (II. 46) определяют как стхирасукха (sthirasukha), «удобные и приятные». Описания асан можно найти в многочисленных сочинениях по хатха-йоге; Патанджали касается этого предмета достаточно бегло, поскольку асаны должен преподавать непосредственно гуру и никакое словесное описание их невозможно. Принципиально важной чертой любой асаны является то, что, с одной стороны, она удерживает тело в жестко фиксированном положении, а с другой — сводит к минимуму необходимые для этого физические усилия. Таким образом удается избежать чувства усталости, зуда и пр. — физические процессы более не препятствуют йогину заниматься исключительно своим сознанием. Поначалу асана неудобна и даже невыносима. Но после некоторой тренировки удержание тела в заданном положении становится возможным ценой минимальных усилий. Таким образом — и это принципиально важно — с исчезновением усилий медитативная поза становится естественной для человека; отсюда уже недалеко и до полной сосредоточенности. «Поза — совершенна, когда тело неподвижно и эта неподвижность не требует никаких усилий. Также можно считать ее совершенной, когда дух преобразуется в бесконечное (anantasamāpattibhyām), то есть когда идея бесконечности становится его единственным

содержанием» (VB на YS II. 47)[58*]. Комментируя это высказывание Вьясы, Вачаспати пишет: «Практикующий асану должен подавить все естественные телесные движения. Иначе невозможно достижение йогической позы, о которой здесь идет речь». «Преобразить дух в бесконечное» означает полностью забыть о существовании своего тела.

Асаны представляют собой одну из характерных черт индийской аскезы. Упоминание о них можно найти уже в упанишадах и даже в ведийской литературе; в эпосе и пуранах число подобных упоминаний возрастает, но особенно богата ими литература по хатха-йоге: трактат «Гхеранда-самхита» (Gheraṇḍa-saṃhitā) описывает тридцать две разновидности асан. Вот что представляет собой, например, одна из самых легких и распространенных поз, падма-асана (padmāsana):[59*] «Положите правую ступню на икру левой ноги, а левую ступню — на икру правой ноги; скрестите руки на спине и ухватитесь за пятки (правой рукой за правую пятку, а левой — за левую). Упритесь подбородком в грудь и сосредоточьте взгляд на кончике носа» (GhS II. 8). В большей части сочинений по тантризму и хатха-йоге приводятся списки и описания асан (см.: примеч. II, 2). Цель этих медитативных поз всегда одна и та же — «прекращение воздействия парных противоположностей» (dvandvānabhighātaḥ) (YS II. 48). Таким образом удается достичь своеобразной «нейтральности» восприятия; сознание не обеспокоено более «присутствием тела». Осуществляется первый шаг на пути к уединению духа; начинается постепенный «подъем мостов», связывавших его с миром восприятий.

Асаны представляют собой выход за пределы обычного человеческого существования. Означает ли эта «остановка» активности как таковой, эта неуязвимость по отношению к «противоположностям», к внешнему миру, регресс на уровень чисто растительного прозябания или, наоборот, восхождение к иконографически оформленному божественному архетипу[60*] — на этот непростой вопрос мы попытаемся ответить ниже. Пока же удовлетворимся тем наблюдением, что асаны в любом понимании несовместимы с актуальным человеческим существованием. Неподвижная иератическая поза[61*] йогина может напоминать все что угодно — растение или статую божества, но только не человека с его вечной подвижностью, взволнованностью, аритмичностью. Асана есть экаграта («сосредоточение на одной точке») на уровне тела; тело как бы «напряжено», «сосредоточено» в одной позе. Точно так же как экаграта полагает предел всевозможным флуктуациям и рассеяниям потока сознания, асана полагает предел подвижности и неустойчивости тела, сводя всю бесконечность его возможных положений к одной-единственной архетипической иконографической позе. Вскоре мы увидим, что тенденция к «тотальному единению» представляет собой характерную черту любой из йогических практик. О глубоком смысле этого «единения» мы будем говорить чуть позже, но его непосредственная цель бросается в глаза сразу — упразднение (или выход за пределы) условий обычного человеческого существования, отказ следовать самым элементарным человеческим склонностям. За отказом шевелиться (асаной), за отказом двигаться в бурном потоке ментальной

активности (экагратой) последует целый ряд прочих «отказов» подобного рода.

Самым важным – и самым характерным для йоги – изо всех этих многочисленных «отказов» является пранаяма, «контроль над дыханием», по сути, представляющий собой отказ дышать так, как дышат простые смертные – то есть аритмично. Вот как определяет этот «отказ» Патанджали: «Пранаяма есть прекращение (виччхеда, viccheda) вдохов и выдохов (śvāsaprasvāsayoḥ), достигаемое по освоении надлежащей асаны» (YS II. 49). Патанджали говорит о «прекращении» дыхания, однако начальная задача пранаямы заключается в том, чтобы сделать дыхание как можно более медленным. Этой аскетической практике посвящено довольно значительное количество сочинений, хотя большая часть из них только повторяет традиционные формулы. Несмотря на то, что пранаяма является специфически йогическим упражнением и обладает огромной важностью, Патанджали посвящает ему только три сутры. Этого автора больше всего занимают теоретические предпосылки аскетической практики, – что же до технических деталей, то их можно найти в комментариях Вьясы, Бходжи, Вачаспати Мишры и, разумеется, в трактатах по хатха-йоге.

Один тонкий намек Бходжи (коммент. к YS I. 34) открывает нам глубокий смысл термина «пранаяма»: «Поскольку дыхание предшествует всем прочим способностям и тесно связано с сознанием, после прекращения активности всех прочих способностей дыхание позволяет сознанию сосредоточиться на одном объекте». Особый интерес вызывает здесь утверждение о «тесной связи» между дыханием и сознанием. Это нечто большее, чем простая констатация того общеизвестного факта, что дыхание, например, разгневанного человека часто и неровно, а дыхание того, кто сосредоточен (пусть даже не на долгое время и без каких-либо йогических целей), само по себе ритмизируется и замедляется и т. д. Тесная взаимосвязь между ритмом дыхания и состояниями сознания, о которой говорит Бходжа и которая, несомненно, уже с самых отдаленных времен изучалась йогинами на практике, может существенно облегчить процесс «единения» сознания. Ритмизируя и постепенно замедляя свое дыхание, йогин может «проникнуть» (сохраняя при этом полную ясность ума) в те области сознания, которые обычно недоступны для бодрствующего, – те, например, где сознание пребывает во время сна[10]. Известно, например, что дыхание спящего человека замедляется – искусственно замедляя его с помощью пранаямы, йогин может пребывать в состоянии сна, не теряя при этом ясности сознания. Индийские аскеты различают четыре уровня сознания (помимо энстаза): бодрствующее сознание, сон со сновидениями, сон без сновидений и каталептический транс[62*]. С помощью пранаямы, все более и более удлиняя интервал между вдохом и выдохом, йогин может свободно проходить все эти четыре уровня. Для обычного человека осознанный переход с одного уровня на другой (от бодрствования ко сну, напри-

[10] Вот почему весьма часто начинающий практиковать пранаяму засыпает сразу же после того, как ему удастся замедлить дыхание до ритма, характерного для состояния сна.

мер) невозможен; только йогин может свободно перемещаться от уровня к уровню, сохраняя при этом непрерывную ясность сознания[11].

Но возможность свободно передвигаться по этим четырем уровням (и возникающее таким образом *единение* сознания, устранение прерывности между его уровнями) может быть достигнута только после долгих упражнений. Непосредственная задача пранаямы более скромна — добиться для начала «постоянства мысли», без которого невозможна йогическая медитация. Дыхание обычного человека, как правило, аритмично; на него воздействуют как внешняя среда, так и внутреннее, психическое состояние. Эта нерегулярность дыхания порождает опасную «ментальную текучесть», неустойчивость и рассеянность внимания. Между тем можно научиться быть внимательным, — но для этого, утверждает йога, недостаточно одних только умственных усилий. Должно быть ритмизовано дыхание: если о нем нельзя забыть вообще, то пусть оно хотя бы не беспокоит нас своею неровностью; о полном его забвении речь пойдет лишь тогда, когда контроль над ним будет доведен до совершенного автоматизма.

С помощью пранаямы йогин на опыте познает пульс своей собственной жизни, органическую энергию, порождаемую актами вдоха и выдоха. Пранаяма позволяет йогину приблизиться — со спокойным и ясным умом — к самой сути биологического существования. Йога позволяет своим адептам жить, но не рекомендует чересчур увлекаться жизнью. Эмпирическая реальность, овладев человеком, изменяет его по своему усмотрению и лишает целостности. Сосредоточение на дыхании, важнейшей жизненной функции, уже в первые дни практики приносит невыразимое ощущение гармонии, ритмической и мелодической полноты, сглаживает все физиологические «шероховатости». Человек начинает постепенно осознавать свое собственное величие. Причем эти переживания доступны для лю-

---

[11] В гималайских ашрамах Хардвар, Ришикеш и Сваргашрам, где нам довелось находиться с сентября 1930 г. по март 1931 г., санньяси нередко уверяли нас в том, что целью пранаямы является достижение состояния турии (turīya), каталептического транса. Некоторые из этих санньяси, согласно нашим собственным наблюдениям, проводят большую часть суток в «медитации» столь глубокой, что их дыхание при этом едва заметно. Нет никаких сомнений, что опытный йогин может по своему желанию вводить себя в состояние каталептического транса. Согласно данным, полученным в индийской миссии д-ра Терезы Бросс (см.: Laubry Ch. et Bross Th. Documents recuellis aux Indes sur les «yogins» par l'enregistrement simultané du pouls, de la respiration et de l' électrocardiogramme // Press Médicale. 1936. № 83), йогины *в действительности* (а не только в их собственном воображении) способны замедлять по желанию дыхание и сердцебиение до темпа, который в обычных случаях предвещал бы неизбежный летальный исход. Нетрудно представить, что подобных йогинов можно было бы похоронить заживо, не подвергая их при этом ни малейшему риску. «Некоторые достигают такого искусства в управлении дыханием, что могут на заданный срок быть погребены в землю, сохраняя при этом в легких весьма незначительное, недостаточное для обеспечения выживания обычного человека количество воздуха. Впрочем, и этот воздух им необходим только на случай непредвиденного выхода из транса, когда потребуется сделать несколько вдохов, для того чтобы снова в него вернуться» (*Filliozat J.* Magie et médecine. P., 1943. P. 115–116. См. также: *Он же.* JA 1937: 521–522).

бого желающего – что подтверждается всеми, кто на собственном опыте прошел этот начальный этап йогической практики. Профессор Ф. И. Щербатской (Щербатской 1988: 214. Примеч. 35) приводит мнение по этому поводу О. Розенберга, проделавшего в японском монастыре несколько йогических упражнений, – вызываемые ими приятные ощущения последний сравнивает с «музыкой, и особенно с музыкой при личном ее исполнении»[63*].

Правильный ритм дыхания достигается с помощью уравновешивания трех «моментов»: вдоха (пурака, pūraka), выдоха (речака, recaka) и сохранения воздуха (кумбхака, kumbhaka). Каждый из этих актов должен занимать одинаковое время, и, дабы достигнуть предписанного Патанджали идеала, йогину необходимо стремиться к максимально возможной длительности каждого акта.

Единицей измерения длительности дыхания является матра-прамана (mātrā-pramāṇa). Согласно «Сканда-пуране», матра равняется длительности вдоха (ekaśvāsam api mātrā prāṇāyāme nigadyate). «Йога-чинтамани» уточняет, что под «длительностью вдоха» должна пониматься длительность вдоха в состоянии сна, равная двум с половиной палам (pala – время, необходимое для того, чтобы моргнуть глазом). Задача пранаямы заключается в том, чтобы каждый из указанных выше «моментов» дыхания был замедлен от длительности одной до длительности двадцати четырех матр. Йогин должен отмерять матру, либо повторяя про себя мистический слог *ОМ*, либо двигая по очереди пальцами левой руки[12].

Экскурс: пранаяма за пределами Индии

Ритмизация и замедление дыхания играют важную роль в «мистической физиологии», описанной А. Масперо в его статье «Les procédés de «nourrir le principe vital» dans la religion taoïste ancienne» (JA. Avril-juin, juillet-septembre. 1937. P. 177–252, 353–430); в даосизме эта практика называется «дыхание эмбриона», тай си. Главной ее целью является обретение долголетия (чан шэн), понимаемого даосами как «бессмертие физического тела» (Там же, 178); уже из этого можно видеть, что «дыхание эмбриона» представляет собой самостоятельную практику и не призвано выполнять роль подготовительного этапа, предваряющего восхождение в более высокие духовные сферы. Отдельными своими чертами эта практика напоминает хатха-йогу, точно так же, как даосская практика удержания семени напоминает тантризм (см. с. 235). Но в отличие от индусов, озабоченных прежде всего достижением духовной свободы, преображением и «обожествлением» тела, китайцев занимает исключительно проблема физического долголетия.

Приведем несколько цитат из даосских сочинений, посвященных технике дыхания. «Отправившись в уединенную комнату, следует закрыть двери, улечься в правильном положении на ложе, покрытое мягкой цинов-

[12] См.: *Mitra R.* Yoga Aphorisms with the commentary of Bhoja Raja. Calcutta, 1883. P. 42–43, примеч.; Dasgupta 1924: 145–147; Rössel 1928: 32–36.

кой и с подушкой высотой в две с половиной пяди, закрыть глаза и попытаться удерживать дыхание в диафрагме таким образом, чтобы волосок, положенный на нос и на губы, не шевелился» (Чжэнь чжун цзи, цит. по: Maspero 1937: 203). Автор конца VI века Ли Цяньчэн рекомендует «лежать, закрыв глаза и сжав кулаки, удерживая дыхание во рту на протяжении времени, необходимого для 200 вдохов, и выпускать его изо рта только по прошествии этого срока» (Ibid.: 203). Удерживать дыхание – вот что здесь является принципиально важным. После продолжительных упражнений можно научиться удерживать дыхание на время, необходимое для трех, пяти, семи, девяти вдохов, затем двенадцати, ста двадцати вдохов и т. д. Сумевший замедлить дыхание на время, необходимое для 1000 вдохов, достигает бессмертия.

Значительно более сложной, чем это элементарное замедление дыхания, является практика «внутреннего дыхания», «дыхания эмбриона»; приведем одно из наиболее известных ее описаний:

> Тому, кто вобрал в себя дыхание, следует удалиться в тихую, уединенную комнату, распустить волосы, снять пояс и улечься в правильном положении, вытянув руки и ноги, разжав [кулаки], на ложе, покрытом чистой циновкой, края которой касаются пола <...> Затем упорядочить виды дыхания; когда [каждый из них] обретет свое место (= соответствующий ему внутренний орган), проглотить [дыхание]. Удерживать его внутри, пока хватит сил. Омрачить сердце, дабы оно перестало мыслить (NB:* китайцы считают сердце вместилищем разума); позволить дыханию свободно перемещаться, и, когда удерживать его станет невозможно, открыть рот и выпустить его; когда дыхание выходит, человек начинает быстро дышать; упорядочить дыхание; после семи-восьми вдохов дыхание успокоится. Затем снова начать растворять дыхание указанным образом. При наличии досуга повторить десять раз <...> Упражнение нельзя повторять каждый день; каждые десять дней или каждые пять дней, при наличии досуга или когда возникнет ощущение отсутствия связи между частями тела, когда руки и ноги охватит невыносимый жар, вот когда следует проделывать это упражнение! (Ibid.: 220–221).

Способности, которыми наделяет «дыхание эмбриона», напоминают отчасти йогические «достижения» (сиддхи). «Можно входить в воду [не утопая] и ходить по огню [не обжигаясь]», – утверждает знаменитый трактат «Действенное и тайное устное учение о различных способах удерживать дыхание внутри» (Ibid.: 222).

Удержание дыхания практикуется, как правило, в лечебных целях (Ibid.: 363 sq.).

> Упорядочить дыхание, затем проглотить его и удерживать, сколько возможно: размышлять о больном месте, мысленно направить туда дыхание и мысленно заставить его бороться с болезнью, дабы устранить возникшее препятствие. Когда удержание дыхания становится невозможным, выпустить его и повторить все от двадцати до пятидесяти раз; прекратить, когда больное место покроется

---

* знать хорошо (от *лат.* nota bene). Знак NB обращает внимание на данное место в тексте.

потом. Проделывать каждую полночь или каждую пятую стражу, вплоть до исцеления (Maspero 1937: 364).

Поздний даосизм начинает большее внимание уделять медитации. «Рассуждение» Сыма Чэншэна напоминает, что «поглотивший дыхания <...> должен следовать за ними мыслью по всему телу, для того чтобы каждое [дыхание], вступая в соответствующий ему [орган], насыщало бы его влагу и могло бы, таким образом, исцелить любую болезнь» (Ibid.: 369).

Вполне вероятно, что, по крайней мере, позднедаосская техника дыхания претерпела влияние тантрической йоги: некоторые разновидности дыхательных и эротических практик стали проникать в Китай начиная с VII века н. э. (см. с. 350) Д-р Жан Филльоза решительно высказывается в пользу индийского влияния: «Представление о физиологической роли дыхания, упорядоченного указанным образом, не могло быть заимствовано даосизмом из древней китайской медицины, с подобным представлением не знакомой» (Taoïsme et Yoga // Dân Viêt-Nam. 1949. № 3. P. 120). С другой стороны, в Древнем Китае существовала своеобразная шаманская практика подражания движениям и дыханию животных (см. книгу: Eliade 1951: 402 sq.). «Глубокое и безмолвное» дыхание *экстаза* походило на дыхание животных во время *зимней спячки*; напомним, что естественность и самодостаточность животной жизни являются для китайцев классическим примером совершенной гармонии с мирозданием. Марсель Гране превосходно пишет о той одновременно и биологической и духовной самодостаточности, к которой стремится практикующий «дыхание эмбриона»:

> Желающий избежать страстей и головокружений должен научиться дышать не только горлом, но и всем телом, начиная с пяток. Только такое дыхание, глубокое и безмолвное, утончает и обогащает телесную субстанцию. Это дыхание является столь же характерной чертой *зимней спячки*, сколь и *экстаза*. Тот, кто дышит с «напряженной шеей», как бы «уплощает» свое дыхание, извлекая таким образом его животворную суть. Конечной целью является установление *внутренней циркуляции* жизненных энергий, которая позволит человеку стать *совершенно непроницаемым* и находиться под водой сколь угодно долгое время. Замкнутый цикл дыхания и питания – такой же как у *эмбриона* – позволит человеку стать *непроницаемым для внешних воздействий*, *самодостаточным*, *неуязвимым* (*Granet M.* La pensée chinoise. P., 1934. P. 514–515).

Таким образом, не отрицая, разумеется, факта индийского влияния, мы можем предположить, что даосизм сохранил и некую оригинальную «мистическую» традицию, отразившую незапамятно древнюю ностальгию по блаженной естественности животной жизни. В любом случае, уже Лао-цзы (Дао дэ цзин, 6) и Чжуан-цзы (гл. 15) упоминали о «методическом дыхании».

Дыхательная практика известна и в исламском мистицизме (см.: *Goldzieher J.* Vorlesunger über der Islam. Heidelberg, 1910. P. 164; Moreno 1946: 102–212 и особо 140 sq.; а также: Gardet 1952, 1953). Каково бы ни

было ее *происхождение*[13], нет никаких сомнений в том, что на мусульманских мистиков Индии оказала серьезное влияние йога. (Один из них, принц Мухаммад Дара Шикох, даже пытался создать синтез индийской и мусульманской мистики — см.: Mahfuz-ul-Hak, Majma-ul-bahrain, or The Mingling of the two Oceans // BI 1929). Техника *зикра*[64*] иногда поразительно напоминает индийскую дыхательную практику. Хьюз (см.: *Hughes T. P.* Dictionary of Islam. L., 1885. P. 703 sq.) упоминает об одном благочестивом человеке, жившем на афганской границе, — практикуя *зикр*, он мог не дышать в течение почти трех часов (о *зикре* см. с. 205).

Интересную проблему представляет собой исихазм. Аскетические упражнения и молитвенная практика монахов-исихастов обнаруживают общие черты как с йогой вообще, так и с пранаямой в частности. О. Ириней Хаусгерр описывает молитвенную практику исихастов следующим образом:

> Она заключается в созерцании пупа и бесконечном повторении при этом Иисусовой молитвы: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя!» Усевшись в темной келье, опустить голову, устремить взгляд на середину живота, иначе называемую пупом, и попытаться обнаружить там место сердца; неустанно, денно и нощно, призывая Иисуса и согласуя этот призыв с ритмом дыхания, сколь только возможно медленным, можно обрести в конце концов искомое место сердца, а вместе с ним — и всевозможные чудеса и познания (Haushert 1927: 102).

Приведем отрывок из отшельника Никифора[14] (вторая пол. XIII в.), недавно переведенного Жаном Гуйаром (Gouillard 1953: 204):

> Ты же, как я уже и говорил раньше, сядь, собери свой дух и введи его — то есть дух — в ноздри; эта дорога приведет его к сердцу. Спускай его в сердце одновременно с вдыхаемым воздухом и тогда постигнешь радость, о коей не пожалеешь. Вернувшийся домой после долгой разлуки не может сдержать радости при виде жены и детей; так же и дух, объединившись с душою, утопает в радости и несказанном блаженстве. Брат мой, приучи свой дух не спешить покидать это уединенное место. Поначалу, конечно, ему будет не хватать рвения и он будет стремиться наружу, но постепенно он перестанет испытывать наслаждение от внешних предметов. Ибо «царствие Божие внутри вас есть», и тому, кто устремляет свой взгляд на самого себя и сопровождает это действие чистой молитвой, внешний мир представляется жалким и достойным презрения.

Еще в XVIII веке представления о теории и практике исихазма сохранялись среди афонских монахов. Приведем несколько отрывков из

---

[13] Некоторые авторы, и в первую очередь Макс Хортен (см.: *Horten M.* Indische Strömungen in der islamischen Mystik: In 2 Bd. Heidelberg, 1927–1928), пытались доказать тезис о том, что суфизм подвергся значительному индийскому влиянию. Луи Массиньон считает это утверждение преувеличенным (Essai sur les origines du lexique technique de la vie mystique musulmane. P., 1922. P. 63–80), а Марио Морено высказался по этому поводу еще более радикально (Moreno 1946: 210 sq.). Но тем не менее частная проблема происхождения техники дыхания в исламе остается открытой.

[14] «Первый из известных нам исторических персонажей, соединивший Иисусову молитву с дыхательной практикой» (Gouillard 1953: 204).

«Руководства» (Encheiridion) Никодима Агиорита. «Святые Отцы Постники учат, что возвращать дух к себе должно, наклоняя голову и упираясь бородою в грудь» (Hausherr 1927: 107).

> *Почему должно удерживать дыхание во время молитвы.* Поелику дух твой или действие твоего духа с юных дней приобыкло распространяться и рассеиваться на чувственные предметы наружного мира, по причине той, твердя сию молитву, дыши не непрерывно, яко естество повелевает, но дыхание придерживай, пока молитву не произнесешь, и только потом испускай, как святые отцы тому и учат. Ибо при сем удержании дыхания сердце, воздуха не получая, ему по естеству надобного, стесняется и в беспокойствие приходит и как бы муку некую терпит; духу от того легче воедино собраться и к сердцу вернуться <...> Сим же удержанием дыхания сердце, по естеству твердое и жесткое, утончается, и влага его, как бы сжатая и угретая, умягчается и ко смирению обращается и с большим удобством к покаянию и ко пролитию слез нудит <...> От сего же краткого дыхания удержания мятется сердце и муку испытывает, и от муки той и от смятения того проглоченный некогда крючок ядовитый наслаждения да греха изблевывает (Ibid.: 109).

Наконец, можно процитировать фундаментальное сочинение «Метод святой молитвы и внимания», которое долгое время приписывалось Симеону Новому Богослову; «этот трактат мог бы принадлежать современнику отшельника Никифора, если только не самому Никифору, как не без оснований предполагает И. Хаусгерр» (Gouillard 1953: 206). Текст и перевод этого трактата можно найти в работе Иринея Хаусгерра «La méthode d'oraison hésychaste» (перевод интересующего нас отрывка находится на с. 164–165). Мы же процитируем здесь новый перевод Жана Гуйара (Gouillard 1953: 216):

> Уединившись в тихой келье, сядь в углу и проделывай следующее: закрой дверь, возвысь дух свой над всяким предметом суетным и мимолетным. Затем, упершись бородой в грудь, направь как телесное зрение, так и дух свой на средину живота, она же пупом называется, стесни дыхание, по ноздрям проходящее, дабы не было ему удобного прохода, и изучай умственным взглядом внутренность свою, дабы обрести место сердца, к коему все способности души устремляются. Поначалу обретешь ты лишь мрак и мутность непроницаемую, но, денно и нощно упорствуя в сем упражнении, обретешь ты в конце – о чудо! – блаженство бесконечное.

Наконец, следует упомянуть некоторых других теоретиков исихазма, например, Григория Синайского (1255–1346), несколько любопытных отрывков из сочинений которого приводит Жан Гуйар в своей «Малой Филокалии»* (об аскетических «позах» во время молитвы – Gouillard 1953: 248; об удержании дыхания – Ibid.: 249). Большой интерес вызывает также апология исихазма Григория Паламы (ок. 1296 – 1359), «последнего крупного представителя византийского богословия» (некоторые отрывки из него приведены в: Ibid.: 269–285).

---

* Филокалия (*греч.*) – добротолюбие.

Впрочем, в данном случае внешнее сходство с пранаямой не должно приводить нас к слишком радикальным выводам. Для исихастов дыхательные упражнения и принятие соответствующих поз является подготовкой к умной молитве, тогда как «Йога-сутры» рассматривают эти действия как предварительный этап медитации и процесса «единения» сознания, отводя при этом Богу (Ишваре) достаточно скромную роль. Но тем не менее сходство между двумя практиками является достаточно впечатляющим для того, чтобы поставить вопрос о влиянии индийской мистической физиологии на исихазм. Впрочем, сравнительные исследования подобного рода не входят в наши задачи. (Об исихазме см.: *Holl K.* Enthusiasmus und Bussgewalt bei griechischen Mönchtum. L., 1898. P. 214 sq.; *Jugie M.* Les origines de la méthode d'oraison des Hésychastes // Échos d'Orient, 1931. № 30. P. 179–185; *Bloom A.* Contemplation et ascèse, contribution orthodoxe // Études Carmélitaines. Technique et contemplation. 1948. P. 49 sq.; *Он же.* L'Hésychasme, Yoga chrétien? // Yoga / Ed. par J. Masui. P., 1953. P. 177–195; о спорных вопросах и библиографию см.: Gouillard 1953: 22 sq., p. 37 и Gardet 1952: 645 sq.)

Йогические «сосредоточения» и «медитация»

Асана, пранаяма и экаграта призваны – пусть только на краткий срок, пока длится упражнение, – упразднить условия обычного человеческого существования. Неподвижный, упорядочивший свое дыхание, устремивший взгляд в одну точку йогин на опыте осуществляет «выход за пределы». Он становится автономным по отношению к мирозданию; его более не беспокоят «противоположности» – жара и холод, свет и мрак и т. д.; объекты чувств не завладевают более его вниманием; внешний мир, инстинкты и воспоминания не управляют более по своему произволу потоком его сознания: йогин «сосредоточен», «собран». И чем дальше он выходит за пределы космоса, тем глубже он погружается в самого себя. Йогин возвращается к себе и, окружая себя все более и более мощными «бастионами», предохраняющими от вторжений извне, становится в некотором роде неуязвимым.

Нетрудно представить, что, на каком бы уровне (асаны, пранаямы, экаграты) ни осуществлялось подобное сосредоточение, оно неизбежно должно сопровождаться повышенным вниманием к своей биологической жизни. Во время упражнения йогин ощущает свое тело совсем иначе, чем ощущает его мирской человек. Неподвижность, замедленное дыхание, суженность сознания до одной-единственной точки, «длящееся эхо», которое отныне порождает любая, пусть даже самая ничтожная, пульсация в организме – все эти признаки уподобляют йогина растению. Впрочем, это сравнение, пусть и верное, не должно пониматься в уничижительном смысле. Индийское сознание рассматривает растительное существование не как обеднение, но, напротив, как обогащение внутреннего мира. В пуранической мифологии, в иконографии ризома[65*] и лотос становятся символами космического проявления. Лотос, плавающий по первозданным

водам, символизирует творение. Вообще, растительный символизм всегда указывает на изобилие, плодородие, осуществление всех потенций. Индийская живопись (например, фрески Аджанты) передает идею блаженства мягкими и волнистыми, напоминающими колыхание водорослей линиями; возникает даже впечатление, что в жилах изображенных персонажей течет не кровь, а растительный сок.

Уподобление йогина растению не является чем-то a priori* неправдоподобным. Ностальгия, которую ощущает индус, размышляя о замкнутом, непрерывном, лишенном всевозможных «шероховатостей», резких изменений цикле органической жизни (именно такой нам представляется жизнь растений), эта ностальгия является реальным фактом. Впрочем, мы отнюдь не призываем рассматривать йогу как сознательный регресс к растительному уровню существования. Подобное предположение никоим образом не сообразуется ни с духом «Йога-сутр» Патанджали, ни с тенденциями, обнаруживаемыми прочими течениями йоги. Растительный символизм, который просматривается в йогических позах, практике дыхания и сосредоточения, может быть вполне удовлетворительно объяснен как рецидив архаического символизма «возрождения». Морфологически асана и пранаяма могут быть уподоблены как даосскому «дыханию эмбриона»[15], так и известной во многих традициях «позе эмбриона», которую придают умершим (для того чтобы обеспечить их скорейшее возвращение к жизни), также допустимы аналогии со всевозможными церемониями инициации и «нового рождения», проводимыми в замкнутом пространстве, символизирующем материнскую утробу. Здесь не место говорить подробно об этих церемониях — скажем только, что они призваны возвращать участвующих во «времена рассвета», в мифическое illud tempus**. Incipit vita nova*** — подобное становится возможным, только если прошлое, «история» упразднены и настоящее совпадает с мифическим моментом творения мира, начала космогонии. В этом смысле йогические позы и йогическое дыхание, пусть даже и преследующие (по крайней мере, согласно «Йога-сутрам») совсем другие цели, могут все же рассматриваться как попытка существования на «эмбриональном», «вегетативном» уровне.

С другой стороны, асана и экаграта подражают божественному архетипу; йогическая поза сама по себе обладает религиозной ценностью. Нам скажут, что йогин не воспроизводит никаких «деяний» и «страстей» божества, — но ведь на то есть свои основания! Бог «Йога-сутр», Ишвара, — чистый дух, который не только не создал мира, но и не вмешивается — ни

---

* из предшествующего; здесь: до опыта, изначально (*лат.*).

[15] Цель этой практики, согласно даосским источникам, заключается в том, чтобы подражать дыханию эмбриона перед рождением. «Возвращаясь к основе, возвращаясь к истокам, прогоняют старость, восстанавливают состояние эмбриона», — говорится в предисловии к *Тай си цю цзюэ* («Устном учении о дыхании эмбриона»), цит. по: Maspero 1937: 198.

** время óно; доисторическое время, предшествующее творению (*лат.*).

*** Начинается новая жизнь (*лат.*).

прямым, ни косвенным образом — в его историю. Таким образом — за неимением у чистого духа «деяний» — йогину остается подражать только самому его способу существования. Пребывание по ту сторону мироздания, «свобода», совершенная автономность пуруши — все эти черты воплощает в себе архетипическая модель Ишвары. Отречение от мира, которое проповедует йога, получает религиозную ценность как подражание Ишваре — его неподвижности, его сосредоточенности на самом себе. В других разновидностях йоги асана и экаграта также обладают религиозной ценностью, поскольку посредством их йогин как бы превращается в живую статую, во всем следующую иконографическому образцу.

Ритмизация дыхания и (в известных пределах) его прекращение весьма облегчают сосредоточение (дхарана), ибо — сообщает нам Патанджали (YS II. 52, 53) — благодаря пранаяме покров мрака разрывается и разум становится способен (yogyatā) к сосредоточению (дхарана) — YS II. 53. Уровень своего сосредоточения йогин проверяет с помощью пратьяхары (термин, который обычно переводят как «отвлечение», но мы предпочли бы перевести как «способность отвлекать чувства от внешних объектов»). Согласно «Йога-сутрам» (II. 54), пратьяхару можно определить как способность сознания (читта) воспринимать ощущения так, *как если бы* контакт с наружным объектом был реален.

Комментируя эту сутру, Бходжа пишет, что чувства, вместо того чтобы направляться к своим объектам, «пребывают в себе» (svarūpamātre svasthānam). Хотя деятельность чувств прекращена, сознание (читта) не теряет способности обладать ощущениями. Желая познать какой-либо внешний объект, читта не нуждается более в чувствах и осуществляет познание своей собственной силой. С точки зрения йоги, подобное полученное в ходе медитации «познание» куда более эффективно, чем нормальное восприятие. «Тогда, — пишет Вьяса, — мудрость (праджня) йогина познает вещи как они есть» (VB на YS II. 45).

Это отвлечение чувств от внешних объектов (пратьяхара) является последним этапом психофизиологической аскезы. Отныне йогина не будут более «отвлекать» или «беспокоить» ощущения, воспоминания и т. д. Всякая деятельность подобного рода прекращена. Читта, психическая масса, упорядочивающая и озаряющая приходящие извне восприятия, может отныне отражать объекты подобно зеркалу; деятельность чувств не препятствует более верности отражения. Для мирского человека, без конца угнетаемого ощущениями, подсознанием и «жаждой жизни», подобная свобода недоступна, поскольку сознание его лишено устойчивости. Осуществившее читта-вритти-ниродха (cittavṛttinirodha — «подавление состояний сознания») читта пребывает в себе (сварупаматре, *svarūpamātre*). Но эта «автономность» отнюдь не упраздняет «феноменов» — даже и отстраненный от них, йогин все равно продолжает их созерцать. Однако познает он их не с помощью форм (рупа, *rūpa*) и состояний сознания (читта-вритти), а путем непосредственного проникновения в самую суть (таттва, tattva) всех объектов.

Независимость от stimuli* внешнего мира и динамики подсознания, достигаемая посредством пратьяхары, позволяет йогину свободно предаваться тройственной практике, называемой санъяма (*saṅyama*). Этот термин обозначает последние этапы йогической медитации, три последние «части тела» йоги (йога-анга): сосредоточение (дхарана), «медитацию» в собственном смысле слова (дхьяна) и «энстаз» (самадхи). Эти духовные упражнения возможны только по удовлетворительном завершении упражнений физических – после того как йогин в совершенстве овладеет своим телом, подсознанием и психоментальным потоком. Эти упражнения называются «тонкими» (антара-анга, *antarāṅga*) – в том смысле, что они не предполагают уже никакой деятельности на физическом уровне; сходство между ними столь велико, что, практикуя, например, сосредоточение, йогин с трудом удерживается от того, чтобы не «соскользнуть» непроизвольно в «медитацию» или в «энстаз». Вот почему эти три последние упражнения имеют общее название – санъяма (TV коммент. на VB к YS III. 1).

«Сосредоточение» (dhāraṇā, от корня dhṛ, «нести», «сжимать»), по сути, представляет собой экаграту, «внимание, устремленное к одному предмету», но преследует отныне уже только чисто познавательные цели (см. примеч. II, 3). Иначе говоря, если задачей экаграты является остановка психоментального потока, задачей дхараны является *постижение*. Вот как определяет дхарану Патанджали: «сосредоточение мысли в одной точке» (deśabandhaś cittasya dhāraṇā. – YS III. 1). Вьяса уточняет, что мысль обычно сосредоточивают на «средине (чакра, cakra) пупа, на лотосе сердца, на свете внутри головы, на кончике носа, на кончике языка или на любом другом месте или предмете» (VB на YS III. 1). Вачаспати Мишра добавляет, что, не сосредоточив мысль на каком-либо предмете, невозможно достичь дхараны.

Комментируя «Йога-сутры» (I. 36), Вьяса говорит о сосредоточении на «лотосе сердца», во время которого возникает ощущение чистого света. Запомним эту подробность: «внутренний свет», обнаруживаемый при сосредоточении на «лотосе сердца». Этот опыт описан уже в упанишадах и всегда связывается с постижением своей высшей сути (атмана). «Свет сердца» станет исключительно популярен в индийской мистике периода после упанишад. Комментируя Вьясу, Вачаспати Мишра подробно описывает «лотос сердца»: у него восемь лепестков, и он находится – в перевернутом положении – между животом и грудью; удерживая дыхание (речака) и сосредоточив сознание (читта) на этом лотосе, следует пытаться придать ему нормальное положение. В центре лотоса находится солнечный диск и буква «А» – они обозначают состояние бодрствования. Выше расположен лунный диск с буквой «U», обозначающие состояние сна. Еще выше – «огненный круг» и буква «М», обозначающие состояние глубокого сна. Наконец, еще выше находится «воздушный круг, самый высокий»: он обозначает четвертое состояние (турия, «каталептический транс»). В «лотосе сердца» (точнее, в его перикарпии) расположен «канал

* раздражителей, стимуляторов (*лат.*).

(нади, nāḍī[66*]) Брахмы», устремленный вверх и проходящий через «круг Солнца» и все прочие «круги»; здесь же начинается (и тем же путем проходит) нади, называемая сушумна (*suṣumṇā*). Здесь же местопребывание читты: сосредоточившись на «лотосе сердца», йогин осознает читту (или, говоря иными словами, *осознает сознание*).

Пересказывая столь подробно текст Вачаспати Мишры, мы, возможно, утомили читателя, — однако не следует забывать, что речь в данном случае идет о «мистической», или о «тонкой», физиологии, об «органах», существование которых можно обнаружить только посредством йогической медитации и йогического сосредоточения. Подробнее мы коснемся этой проблемы, когда будем говорить о медитативной практике тантризма (на с. 224): тогда мы рассмотрим взаимосвязь между «тонкими органами», мистическими буквами и состояниями сознания. Пока же нам важно было подчеркнуть, что «мистическая физиология», сыгравшая столь значительную роль в истории индийской духовности, была известна уже в классической йоге Патанджали.

В своем трактате «Йогасара-самграха» (Yoga-sāra-saṃgraha / Ed. C. Jha. P. 43) Виджнянабхикшу цитирует пассаж из «Ишварагиты» (Īśvaragītā), согласно которой длительность дхараны должна быть равна длительности двенадцати пранаям. «Время, необходимое для того, чтобы сосредоточить внимание на предмете (дхарана), равно времени, которое занимают двенадцать пранаям» (то есть двенадцать упорядоченных, равномерных и замедленных вдохов). Повторив дхарану двенадцать раз, переходят к «йогической медитации», дхьяне, которую Патанджали определяет как «единый поток мысли» (YS III. 2), а Вьяса дополняет это определение следующим образом: «Непрерывный поток умственного усилия (pratyayasyaikatānatā), направленный к усвоению объекта медитации и лишенный стремления к усвоению других объектов (pratyayāntareṇāparāmṛṣṭo)». Виджнянабхикшу (YSS: 45) объясняет этот процесс следующим образом: дхьяна возникает после того, как сознание достаточно долгое время пробыло в дхаране, не испытав при этом никаких посторонних воздействий и отождествив себя с объектом медитации. В качестве примера он приводит созерцание Вишну или любого другого бога, которых следует представлять пребывающими в «лотосе сердца».

Едва ли стоит особо подчеркивать, что эта йогическая «медитация» не имеет ничего общего с размышлением в привычном для нас смысле слова. Никакое умственное усилие обычного человека не достигает интенсивности и чистоты йогического опыта. Кроме того, обычный человек размышляет, как правило, либо о внешней форме, либо о ценности объекта, тогда как дхьяна позволяет «проникнуть» в его суть и магически его «усвоить». Вот, к примеру, йогическая медитация на тему огня — в том виде, как ее преподают ныне (приступающий к ней йогин должен сосредоточиться (дхарана) на груде лежащих перед ним раскаленных углей); эта медитация не только открывает глубокий смысл феномена сгорания, но также позволяет: 1) отождествить физико-химический процесс, происходящий при сгорании углей, с процессом сгорания в человеческом теле;

2) отождествить жар углей с огнем солнца и т. д.; 3) объединить представления обо всех этих огнях, чтобы получить ви́дение огня как такового; 4) проникнуть в суть этого мирового процесса как на космическом (соответствующем солнцу), так и на физиологическом (соответствующем человеческому телу) и микрокосмическом (соответствующем «зерну огня») уровнях; 5) свести все эти уровни «к общему знаменателю», то есть к пракрити в ее «огненной» функции; 6) с помощью пранаямы, задержки дыхания (дыхание = витальный огонь), подчинить себе внутренний огонь; 7) вслед за внутренним огнем подчинить себе и огонь внешний (ибо, коль скоро процесс сгорания идентичен на всех уровнях мироздания, овладение огнем на одном уровне неизбежно приводит к овладению им же на всех прочих) и т. д.

Это довольно приблизительное описание не претендует на полное разоблачение механизма дхьяны; мы удовлетворились только беглым эскизом, тем более что специфическая сторона всех этих упражнений — и это не должно нас удивлять — неописуема. Особенно трудно объяснить природу «проникновения в суть огня» — здесь неуместны никакие аналогии с поэтическим воображением или интуицией в бергсоновском понимании. От этих двух типов иррационального порыва йогическую «медитацию» отличает связность и неизменная ясность восприятия. «Умственное усилие» полностью подчинено воле йогина. Ни в какой из моментов этот «континуум» не обогащается за счет постороннего материала — произвольных ассоциаций, аналогий, символов и т. д. Медитация никогда не изменяет своей природе — быть *инструментом* проникновения в суть вещей, инструментом, позволяющим в конечном счете *подчинить себе*, «усвоить» реальность[16].

Значение Ишвары

В отличие от санкхьи, йога утверждает существование Бога, Ишвары. Этот Бог не является, разумеется, творцом (поскольку, как мы помним, любое «творение» — как мироздания, так и человека — осуществляется пракрити). Но в *определенных случаях* Ишвара может ускорить процесс освобождения; он помогает быстрее достичь самадхи. Этот упоминаемый Патанджали Бог, по сути, представляет собой Бога йогинов, поскольку никому другому он помочь не в состоянии. Впрочем, роль Ишвары достаточно скромна. Он может, например, ввести йогина, выбравшего его объектом сосредоточения, в самадхи. Согласно Патанджали (YS II. 45), эта божественная помощь мотивируется не «желанием» или «чувством» — Бог не может иметь ни желаний, ни чувств, — но «симпатической связью» между Ишварой и пурушей, вызванной сходством их природы. Ишвара — это от века свободный, не затронутый никакими клешами пуруша (YS I. 24). Комментируя этот пассаж, Вьяса указывает, что разница меж-

[16] Йогическая медитация, как мы увидим далее, играет важнейшую роль также и в буддизме.

ду «освобожденным духом» и Ишварой заключается в следующем: первый некогда находился в связи (пусть и иллюзорной) с психоментальной активностью, второй же на протяжении вечности остается свободным. Бога невозможно расположить к себе ритуалами, благочестием или верой в его «милосердие»; его «сущность» сама по себе, в силу чистого инстинкта, отзывается на усилия духа, желающего освободиться с помощью йоги.

Впрочем, этой метафизической симпатией дело и ограничивается — все прочие, не принадлежащие к числу адептов йоги смертные, Ишвару не интересуют. Вот почему ни Патанджали, ни Вьясе не удается удовлетворительно объяснить характер вмешательства Бога в природный процесс. Вообще, для диалектики санкхьи и йоги Ишвара представляет собой некий привнесенный элемент, — роль Бога здесь не может быть значительной, коль скоро сама, одержимая «телеологическим инстинктом», пракрити помогает пуруше высвободиться из призрачных сетей существования.

Таким образом, хотя Патанджали и вводит в диалектику сотериологического учения санкхьи этот новый и, как мы видим, решительно ненужный элемент, он не придает Ишваре того значения, которое придадут ему позднейшие комментаторы[67*]. «Йога-сутры» делают основной акцент на технике — на воле и способности йогина овладеть собой и достичь сосредоточенности. Зачем же тогда Патанджали понадобилось вводить Ишвару в свою систему? Потому что Ишвара представляет собой экспериментально постигаемую реальность: практикуя Ишвара-пранидхану (этот термин можно перевести как «преданность Ишваре»), йогин достигает самадхи (YS II. 45). Поставив себе задачей собрать воедино и классифицировать все освященные традицией разновидности йогической практики, Патанджали не мог пренебречь богатым опытом, который становится возможным исключительно благодаря сосредоточению на Ишваре. Иначе говоря, наряду с магической йогой, делавшей акцент только на личной воле и личных усилиях аскета, существовала «мистическая» йога, в которой преданность Богу — пусть даже носящая весьма сдержанный и интеллектуальный характер — рассматривалась как настрой, по крайней мере, облегчающий восхождение на высшие духовные уровни. Впрочем, в представлении Патанджали и Вьясы Ишвара лишен как величия творящего и всемогущего Бога, так и пафоса сурового и динамичного Бога мистических учений. Ишвара, по сути, не более чем архетип йогина, «макро-йогин»; правдоподобно предположить, что он являлся покровителем каких-нибудь вполне реальных йогических сект. Согласно указанию Патанджали, Ишвара был гуру всех мудрецов с незапамятных времен, поскольку, добавляет автор «Йога-сутр», он не связан никакими временными рамками (YS I. 26).

Пока же запомним момент, смысл которого нам станет ясен позднее: Патанджали вводит идею Бога в диалектику освобождения, в подобной идее отнюдь не нуждающуюся, — вводит, пускай даже и отводя ей достаточно скромную роль — чтобы облегчить достижение самадхи. Но самадхи, как мы увидим, возможно и без сосредоточения на Ишваре. Йога Будды и его современников прекрасно обходится без всякой идеи Бога

вообще. Нетрудно представить, что существовала и некая йога, основанная на диалектике санкхьи, но имевшая, в отличие от йоги Патанджали, чисто магический и атеистический характер; Патанджали, выступая в качестве компилятора, просто обогатил ее за счет материала, заимствованного из других течений йоги.

Итак, перед нами одна из ситуаций взаимодействия и противоборства магии и мистики, с которыми — во всем их бесконечном многообразии — нам не раз придется встретиться при изучении истории индийской духовности. Весьма примечательно, что для поздних комментаторов Ишвара начинает играть все более и более заметную роль. К примеру, Вачаспати Мишра и Виджнянабхикшу придают Ишваре огромное значение. Оба этих комментатора интерпретируют Патанджали и Вьясу в свете современной им духовности (напомним, что жили они в эпоху бурного расцвета в Индии всевозможных мистических течений). Таким образом, одним из наиболее впечатляющих завоеваний «мистицизма» можно считать его проникновение в классическую йогу, существенно изменившее ее первоначальный, «магический», характер. Мы видим, например, как Виджнянабхикшу, испытавший влияние одновременно веданты и бхакти («мистической преданности»), подробно распространяется об «особой милости Бога» (YSS: 9, 18–19, 45–46). Другой комментатор, Нилакантха, утверждает, что Бог, будучи даже по своей природе бездейственным, помогает йогину «на манер магнита» (см.: Dasgupta 1924: 89). Тот же автор приписывает Ишваре «волю», способную предопределять человеческую жизнь: «...тех, кого он хочет возвысить, он вынуждает делать добрые дела, а тех, кого хочет уничтожить, — злые» (Ibid.: 88). Как далеко мы ушли от той скромной роли, которую приписывал Ишваре Патанджали!

Энстаз[68*] и гипноз

Мы помним, что три последние «части тела» йоги (йога-анги) столь тесно связаны друг с другом, что их обычно называют одним именем — санъяма (букв.: удерживать вместе, повозка). Осуществить санъяму на том или ином «уровне» (бхуми, bhūmi) означает осуществить одновременно сосредоточение (дхарану), медитацию (дхьяну) и энстаз (самадхи); под «уровнями» могут пониматься уровень инертного (земля и т. д.) или раскаленного (огонь и т. д.) вещества и т. п. Переход от сосредоточения к медитации не требует применения какой-либо новой техники — то же можно сказать и о переходе от сосредоточения и медитации к самадхи. Самадхи[17], йогический «энстаз», представляет собой конечный результат и завершение всех усилий и духовных упражнений аскета.

Неисчислимы трудности, ожидающие тех, кто захочет понять, что же, собственно, следует подразумевать под этим «энстазом». Даже если мы

[17] Термин «самадхи» может иметь следующие значения: «единение», «поглощенность», «предельная сосредоточенность духа», «сочетание». Обычно его переводят как «сосредоточенность», но во избежание смешения с дхараной мы предпочитаем переводить самадхи как «энстаз».

оставим в стороне все побочные значения, которые приобрел термин «самадхи» в буддизме и в «барочных» разновидностях йоги, и будем рассматривать только те значения, которые признают за этим термином Патанджали и его комментаторы, нам все равно придется столкнуться с серьезными трудностями. С одной стороны, самадхи обозначает некий «опыт», который ни в каком смысле не может быть описан; с другой стороны, этот йогический «энстаз» не является «однозначной» величиной — его разновидности весьма многочисленны. Попробуем поэтапно рассмотреть все возможные значения термина «самадхи». Во-первых, он может пониматься в гносеологическом смысле; самадхи — созерцательное состояние, в котором мысль непосредственно овладевает объектом без помощи категорий мышления и ментального конструирования (кальпана, kalpaṇā); состояние, в котором объект открывается «в себе» (сварупа, svarūpa), в своей сути и предстает как бы «лишенным самого себя» (arthamātranirbhāsaṃ svarūpaśūnyam iva) (YS III. 3). Комментируя этот текст, Вачаспати Мишра цитирует пассаж из «Вишну-пураны» (VI. 7. 90), где говорится, что йогин, прекратив пользоваться «воображением», не рассматривает более *акт* и *объект* медитации как отличающиеся друг от друга. Отныне *познание объекта* и *объект познания* совпадают; объект предстает теперь не как феномен, ограниченный и определенный теми или иными отношениями, но как «лишенный самого себя». Иллюзии и ментальное конструирование (кальпана) окончательно прекращают свое существование в самадхи. Также, объясняет Виджнянабхикшу (YSS: 44), самадхи наступает тогда, «когда дхьяна освобождает от раздельных представлений о медитации, объекте медитации и медитирующем и субъект полностью отождествляется со своим объектом», — то есть когда не существует уже ничего за пределами того нового онтологического измерения, в котором «объект» (мироздание) превращается в акт «осознания-овладения». Виджнянабхикшу добавляет, что между дхьяной и самадхи существует вполне определенная разница: медитация может быть прервана, «если сознание вступит в контакт с привлекательным для него предметом», самадхи же представляет собой полностью неуязвимое, непроницаемое для любых stimuli состояние.

Отнюдь не следует путать самадхи с гипнотическим трансом. Понятие гипноза знакомо индийской «психологии» и относится к категории «временных и случайных сосредоточений внимания» (викшипта). В «Махабхарате» отражено популярное индийское представление о гипнотическом трансе; он понимается как чисто механическая блокировка «потока сознания» и не смешивается с йогической экаграто́й. Подробнее познакомиться с указанным представлением нам поможет нижеследующий эпизод из «Махабхараты» (XIII. 40. 46, 47, 50—51; 41. 13, 18). Девашарман, собираясь отправиться в паломничество, просит своего ученика Випулу защитить его жену Ручи от магических чар Индры. Випула заглядывает ей в глаза, но Ручи не замечает, что взгляд его обладает магнетическим воздействием (uvāsa rakṣaṇe yukto na ca sā tam abudhyata) (MB XIII. 40. 58). Как только Випуле удалось подчинить Ручи, без ее ведома, своему взгляду, его дух

вошел в ее тело, и она стала «неподвижна, как рисунок». Когда в комнате появился Индра, Ручи захотела встать и исполнить обязанности хозяйки, но, «оцепенев под воздействием Випулы, не смогла даже шевельнуть пальцем». Индра заявляет: «Подчиняясь Ананге[69*], богу любви, я пришел ради твоей любви, о ты [женщина] с веселой улыбкой!» Но Ручи, которая хотела ему ответить, «не в силах подняться и вымолвить слово», потому что Випула «сковал ее чувства цепями йоги» (babandha yogabandhaiś ca tasyāḥ sarvendriyāṇi saḥ) и она утратила способность к каким бы то ни было действиям (nirvikārā, «неизменная») (MB XIII. 41. 3–12). Гипнотический процесс описывается здесь следующим образом: «Соединив (saṃyojya) лучи своего зрения с лучами ее зрения, он проник в ее тело точно так же, как ветер проникает сквозь воздух»[18]. Бхатта Каллата в трактате «Спандакарика» (Spandākārikā) также описывает различие между гипнотическим и сомнамбулическим трансом, с одной стороны, и самадхи – с другой[19]. Состояние викшипта представляет собой своеобразный «паралич» умственного потока, вызванный волнением или волевым актом; в отличие от него, самадхи достигается только посредством экаграты, то есть после подавления всего многообразия (сарва-артха, sarvārtha) умственных состояний (YS III. 11).

Самадхи «с опорой»

Однако самадхи является не только «познанием», но и «состоянием» – характерным для йоги состоянием энстаза. Вскоре мы увидим, что благодаря этому состоянию становится возможным самооткровение духа (пуруши), уже не относящееся к сфере опыта как такового. Но не всякое самадхи разоблачает природу духа, не всякий энстаз делает возможным конечное освобождение. Патанджали и его комментаторы различают несколько разновидностей, или этапов, высшей сосредоточенности. Когда самадхи достигается с помощью какого-либо предмета или идеи (то есть когда мысль направлена на определенную точку пространства или на определенную идею), мы имеем дело с сампраджнята самадхи (samprajñāta samādhi – энстазом «с опорой» или «дифференцированным»). Напротив, когда самадхи достигается безотносительно к любой как внешней, так и внутренней реальности, когда прекращается всяческое «многообразие» и имеет место только абсолютное постижение бытия, тогда мы имеем дело с асампраджнята самадхи (asamprajñāta samādhi – «недиффе-

[18] Хотя гипнотический транс осуществляется с помощью йоги, сам по себе он, однако, не является йогическим переживанием. Эпизод с Випулой свидетельствует о том, что даже в литературе нетехнического характера был известен и достаточно точно описывался феномен гипноза. См. также с. 156.

[19] См.: Dasgupta 1924: 352 sq. Сигурд Линдквист посвятил целую книгу «Die Methoden des Yoga» (Lund, 1932) доказательству гипнотической природы йогического опыта. Если бы этот автор обладал хотя бы беглым знакомством с живой йогической традицией, он не стал бы тратить свое время столь нерациональным образом.

ренцированным энстазом»). Виджнянабхикшу (YSS: 4) указывает, что сампраджнята самадхи служит освобождению, поскольку делает возможным постижение истины и прекращает любого рода страдания. Но асампраджнята самадхи стирает «отпечатки (санскары), оставленные в сознании предшествующими ментальными актами», и даже прекращает действие кармических сил, уже вызванных к существованию предшествующей жизнью йогина. Во время «дифференцированного энстаза», продолжает Виджнянабхикшу, прекращается действие всех функций сознания, кроме той, что осуществляет медитацию на заданную тему; но во время асампраджнята самадхи исчезает всякое сознание вообще: блокируется активность всей совокупности его функций. «Во время этого энстаза от сознания (читта) не остается ничего, кроме отпечатков (санскар), оставленных [его предшествующей деятельностью]. Если бы не эти отпечатки, не было бы никакой возможности снова вернуться к сознанию».

Итак, перед нами две ясно различающиеся категории йогических состояний: к первой из них принадлежат сосредоточение (дхарана) и медитация (дхьяна), достигаемые с помощью разнообразных йогических практик; ко второй относится только одно, безусловное и абсолютное состояние — йогический энстаз, «восторг». Разумеется, асампраджнята самадхи достигается только ценой продолжительных усилий и не является ни «даром», ни «благодатью», — в него невозможно войти, минуя бесконечные сосредоточения и медитации предшествующих этапов. Но тем не менее состояние это возникает всегда неожиданно, его невозможно вызвать сознательно и к нему невозможно заранее подготовиться — вот почему уместно говорить о нем как о «восторге».

Нетрудно представить, что «дифференцированный энстаз», сампраджнята самадхи, будучи «дифференцированным» и неабсолютным, естественно разделяется на несколько этапов. Обычно различают четыре таких этапа: «с умозрением» (савитарка, savitarka), «без умозрения» (нирвитарка, nirvitarka), «рефлексивное» (савичара, savicāra), «нерефлексивное» (нирвичара, nirvicāra) (см.: YS I. 42—44). Патанджали использует кроме этой и другую терминологию: витарка (vitarka), вичара (vicāra), ананда (ānanda), асмита (asmitā)[20]. Но, как отмечает, воспроизводя этот второй список, Виджнянабхикшу, «данные термины имеют чисто технический характер и призваны условно обозначать разные способы постижения». Эти четыре этапа сампраджнята самадхи, продолжает Виджнянабхикшу, отмечают линию восхождения; в определенных случаях милость Бога (Ишвары) позволяет миновать промежуточные стадии и сразу прийти к реализации высших, — однако тем, кто не удостоился такой милости, необходимо двигаться вверх поэтапно, медитируя на одну, заранее выбранную тему (например, Вишну). Указанные четыре этапа называются также самапатти (samāpatti), «сочетания» (YS I. 41, с комментариями Вьясы и Вачаспати Мишры; см. также примеч. II, 4).

[20] Уже давно отмечена параллель между четырьмя сампраджнята самадхи и четырьмя буддистскими дхьянами. См. примеч. II, 4.

На первом этапе, савитарка («с умозрением» — поскольку он, согласно YS I. 42, предполагает предварительный умственный анализ), мысль отождествляется с объектом медитации «во всей целокупности его существа», ибо любой объект состоит из *самой вещи*, *понятия о ней* и *обозначающего ее слова*; все эти три аспекта должны быть во время медитации полностью отождествлены с мыслью (читта). Савитарка самадхи сосредоточивается на объектах в их, если можно так выразиться, физическом (стхула — «плотном») аспекте; будучи «непосредственным восприятием», оно простирается, однако, и на прошлое и на будущее созерцаемых объектов. К примеру, сообщает Виджнянабхикшу, йогин, осуществляющий савитарка самадхи относительно Вишну, представляет себе этого бога в его «плотном» обличье, находящимся в отведенном ему участке неба, — при этом он, однако, не забывает ни о прошлом Вишну, ни о его более или менее отдаленном будущем. Иными словами, эта разновидность самадхи, имеющая целью «соединение» (самапатти) с любым объектом в его «плотном» аспекте (например, с «телесностью», Вишну), не ограничивается одной только пространственной протяженностью, но пытается «усвоить» также и временную длительность объекта.

Следующий этап, нирвитарка («без умозрения»), Вьяса описывает таким образом (VB к YS I. 43):

> Читта становится нирвитарка, когда исчезает память, то есть любые вербальные или логические ассоциации; когда объект утрачивает свое название и смысл; когда мысль непосредственно отражает сияние самой сути объекта (сварупа).

Во время этой медитации мысль избавлена от присутствия «я» и когнитивный акт («я познаю этот объект» или «этот объект имеет отношение ко мне») как таковой отсутствует; мысль *сама становится* объектом. Объект не познается более посредством ассоциаций, не интегрируется в цепь воспоминаний, не локализуется посредством внешних отношений (названия, размера, применения, класса) и не обедняется таким образом в процессе абстрагирования, характерном для сознания простых смертных, — объект воспринимается непосредственно, в его экзистенциальной наготе, как конкретная и ни к чему не сводимая данность.

Отметим, что на этих этапах сампраджнята самадхи представляет собой состояние, достигаемое через постижение. Медитация делает возможным энстаз; энстаз, в свою очередь, позволяет глубже проникнуть в реальность, создавая условия для новой медитации, нового йогического состояния. Именно этот непрерывный переход от постижения к состоянию и является, по нашему мнению, характерной чертой самадхи (как, впрочем, и любой другой разновидности индийской медитации). Самадхи представляет собой столь желанный для индуса «прорыв уровней», парадоксальный переход от *бытия* к *познанию*. Этот супра-рациональный опыт, в котором реальность завоевывается и усваивается посредством познания, приводит в конечном счете к слиянию всех модусов бытия. Чуть далее мы увидим, что именно в этом заключается глубокий смысл и основное назначение самадхи. Пока же отметим только, что как савитарка, так и

нирвитарка самадхи, достигаемые посредством сосредоточения на формальном единстве объекта, представляют собой одновременно и состояние и постижение.

Но тому, кто желает постичь окончательную суть вещей, не следует останавливаться даже на этих этапах. Йогин переходит к медитации савичара («рефлексивной»); мысль не задерживается более на наружном аспекте материальных (то есть состоящих из атомов, молекул и т. д.) объектов; напротив, она непосредственно познает те бесконечно малые пучки энергии, которые в санкхье и йоге называются танматрами. Отныне следует медитировать о материи в ее «тонком» (сукшма, *sūkṣma*) состоянии; таким образом, сообщает Виджнянабхикшу, можно постичь даже такие категории, как аханкара и пракрити, однако этой медитации продолжает сопутствовать идея времени и пространства (не восприятие конкретного пространства или конкретной временной длительности, но представление о пространстве и времени как таковых). Когда мысль начинает отождествлять себя с танматрами «идеальным образом», то есть не испытывая страдания, наслаждения, раздражения, апатии и прочих ощущений, постоянно порождаемых танматрами в силу их энергетической природы, когда полностью исчезает представление о пространстве и времени, тогда наступает состояние нирвичара. Мысль сливается воедино с бесконечно малыми пучками энергии, являющимися подлинной основой физической Вселенной; начинается погружение в самую суть физического мира, находящуюся по ту сторону многообразной и качественно определенной феноменальной реальности (Вьяса и Вачаспати Мишра обсуждают два последних из рассмотренных нами этапа в своих комментариях к YS I. 44, 45).

Все эти четыре этапа сампраджнята самадхи называются сабиджа самадхи (sabīja samādhi — «самадхи с семенем») или са-алямбана самадхи (sālambana samādhi — «самадхи с опорой»), поскольку, сообщает Виджнянабхикшу, они нуждаются в «субстрате» (опоре) и порождают тенденции, являющиеся как бы «семенами» будущих состояний сознания (см. также: RM на YS I. 17). Напротив, асампраджнята самадхи является нирбиджа (nirbīja — «без семени» и «без опоры», согласно VB на YS I. 2). Преодолев все четыре этапа сампраджняты, йогин достигает «абсолютного знания» (ритамбхара-праджня, ṛtambharā prajñā) (YS I. 48), а это уже прямой переход к «самадхи без семени», поскольку абсолютное знание открывает онтологическую полноту, где *бытие* и *познание* сливаются воедино. Утвержденное в самадхи сознание (читта) получает непосредственное откровение духа (пуруша). Восхождение к этому уровню созерцания (созерцания, являющегося одновременно «участием») упраздняет все страдания бытия (YSS: 5).

Но и на этом столь трудно описуемом этапе энстаза различают две разновидности созерцания: 1) ананда-анугата (ānandānugata — когда, перестав воспринимать любые, в том числе и «тонкие», ощущения, йогин просто наслаждается вечным светом, царящим в тех сферах сознания, где доминирует гуна саттва, и 2) асмита-анугата (asmitānugata — когда буд-

дхи, полностью отстраненный от внешнего мира, отражает только высшее «я»). Последний термин Виджнянабхикшу объясняет следующим образом: йогин, постигая природу своего высшего «я», начинает понимать: «я есмь (asmi) нечто отличное от моего тела» (YSS: 12). Также это состояние называют дхарма-мегха-самадхи (dharma megha samādhi), «Облако дхармы» (YS IV. 29), — этот термин труден для перевода из-за большого разнообразия значений слова dharma («порядок, добродетель, справедливость, основа» и т. д.), но, по всей видимости, он должен подразумевать изобилие («дождь») добродетелей, сразу же становящихся достоянием оказавшегося на этом уровне йогина. Ощущение пресыщенности мирозданием и стремление к разрыву с ним, «Довольно!», сказанное всякому познанию и всякому осознанию, полное отречение от всего приводит к асампраджнята самадхи, «недифференцированному энстазу». Согласно мистическим течениям йоги, именно на этом этапе вступает в действие Бог (Ишвара); Виджнянабхикшу (YSS: 13 sq.), используя традиционную для смрити терминологию, утверждает, что, когда 25-й принцип (пуруша, дух) осознает свою инородность по отношению к предшествующим двадцати четырем принципам, исходящим из пракрити, он сможет убедиться в существовании 26-го принципа — Высшего Духа, Бога. После созерцания своего высшего «я» — цели санкхьяиков — наступает очередь созерцания Бога. Впрочем, как мы уже отмечали (см. с. 102), Виджнянабхикшу интерпретирует йогу в свете личной мистической преданности Богу [Ишваре]. В скором времени мы познакомимся с последствиями, к которым приводят возникающие в ходе самадхи «без опоры» духовные прозрения; речь пойдет уже не только об энстазе как таковом, но и о полном изменении онтологического статуса человека.

Сиддхи, или «магические способности»

Перед тем как перейти к рассмотрению асампраджнята самадхи, поговорим подробнее о результатах, которые приносят другие разновидности самадхи. Понятно, что йогина интересуют только сугубо практические результаты — проникновение на те уровни реальности, которые недоступны для обычного человека. Приступив к медитативной практике в собственном смысле этого слова, йогин приобретает «магические способности» (сиддхи) — этим последним посвящена (начиная с сутры 16) III книга «Йога-сутр». Сосредоточиваясь, медитируя, добиваясь самадхи — короче говоря, реализуя санъяму[21] относительно тех или иных объектов, йогин получает над ними магическую власть.

Так, например, практикуя санъяму, посвященную различию между объектом и представлением об объекте, йогин познает звуки, издаваемые всеми живыми существами (YS III. 17); практикуя санъяму, посвященную подсознательным впечатлениям (санскарам), он познает свои прошлые рож-

[21] Напомним, что термин «санъяма» обозначает последние этапы йогической практики: сосредоточение (дхарану), медитацию (дхьяну) и самадхи.

дения (YS III. 18). Санъяма, направленная на «представления» (пратьяя), позволяет йогину познавать чужую ментальность (YS III. 19). «Но познание ментальности не влечет за собой познания вызывающих их объектов — поскольку эти последние не находятся в непосредственной связи с сознанием йогина. Он познает настроение любви, но не познает объекта, вызывающего любовь» (VB на YS III. 19)[70*]. Мы только что упоминали, что термин «санъяма» обозначает три последние части йоги — дхарана, дхьяна и самадхи. Йогин начинает с того, что сосредоточивается на каком-либо объекте или идее — к примеру, на подсознательных впечатлениях (санскарах). Добившись относительно них экаграты, он начинает медитировать, то есть пытаться усвоить их себе магическим образом. Дхьяна, медитация, делает возможным саламбана самадхи, самадхи «с опорой» («опорой» в рассматриваемом нами примере являются подсознательные впечатления как таковые). Посвященный данной теме йогический энстаз окончательно пресуществляет акт познания в акт обладания. Самадхи делает возможной непрерывность отождествления медитирующего с объектом медитации. Нетрудно представить, что, продвинув свое познание подсознательных впечатлений до степени полного с ними отождествления, йогин начинает познавать эти впечатления не только в их обособленности, но и во всей целокупности опыта, частью которого они некогда являлись; проще говоря, он может мысленно (то есть без чрезмерного «реализма») заново пережить свои предшествующие существования. Как нам предстоит убедиться, способность познавать свои предыдущие воплощения играет важную роль и в буддизме, — что естественно, коль скоро «выход за пределы времени» является одним из лейтмотивов индийской аскезы. Выйти за пределы времени можно только пройдя его *в обратном направлении* (пратилома, pratiloma), вернувшись к тому изначальному моменту, который вызвал к бытию всю последующую цепь перевоплощений. О глубоком смысле этой йогической практики мы будем говорить ниже (см. с. 177).

Вернемся к другому примеру (YS III. 19): практикуя санъяму относительно «представлений», йогин познает все бесконечное многообразие психоментальных состояний других людей; освоив «изнутри» то или иное представление, йогин как на экране видит все настроения, которые оно может вызвать в чужих душах; не только усвоив содержание представления, но и проникнувшись его внутренним динамизмом, йогин видит все те бесконечные ситуации, которые оно способно вызвать к жизни, его «историческую судьбу» и т. д. Впрочем, бывают у йогинов и еще более чудесные способности. «Волшебные силы», которые упоминает Патанджали в своем списке сиддхи, пользуются неизменной популярностью не только в индийской метафизике, но и в индийской мифологии и фольклоре. Правда, в отличие от создателей фольклора, Патанджали касается этого предмета достаточно бегло. Так, объясняя, почему санъяма относительно формы тела может сделать невидимым практикующего ее йогина, Патанджали пишет, что данная практика делает тело невоспринимаемым для других людей и «вместе с исчезновением непосредственной связи с их зрением исчезает и само тело» (YS III. 20). Так объясняет Па-

танджали феномен неожиданного исчезновения и появления йогинов, бесчисленное количество раз упоминавшийся в индийских религиозных и алхимических сочинениях и фольклоре. Приведем также комментарий Вачаспати Мишры (TV на YS III. 20):

> Тело образуют пять элементов (таттва). Объект становится зримым в силу наличия у него формы (рупа – также означает «цвет»). Благодаря рупе и тело, и его форма становятся объектами восприятия. Осуществляя санъяму относительно формы тела, йогин устраняет воспринимаемость цвета (рупа), являющуюся причиной воспринимаемости тела. С исчезновением же возможности быть воспринимаемым йогин становится невидимым. Свет зрения других людей не вступает более в контакт с исчезнувшим телом[71*]. Говоря иными словами, тело йогина перестает быть объектом познания для всех прочих. Йогин исчезает тогда, когда он не желает, чтобы его видели.

Вачаспати Мишра пытается объяснить йогический феномен с помощью одной только теории восприятия, без малейших ссылок на «чудо». Впрочем, и вообще все значительные сочинения по йоге рассматривают метапсихические и оккультные феномены как личные достижения йогина, не вызванные никаким сверхъестественным вмешательством.

Патанджали упоминает и другие «магические способности», получаемые с помощью санъямы: способность заранее знать момент своей смерти (YS III. 21), необычайную физическую силу (YS III. 23), познание «тонкого» мира (YS III. 24) и т. д. Практикуя санъяму относительно луны, познают солнечную систему (YS III. 26); относительно средины живота (набхичакра, nābhicakra) – физический организм человека (YS III. 28); практикуя санъяму относительно впадины горла (кантхакупа, kaṇṭhakūpa) добиваются прекращения голода и жажды (YS III. 29); относительно сердца – познают дух (YS III. 33). «По отношению к любому объекту, который он желает познать, йогин должен осуществить санъяму» (TV на YS III. 30). Иными словами, познание, возникающее в ходе санъямы, по своей сути тождественно обладанию, магическому усвоению. Нетрудно представить, что непосвященным приобретение подобных магических способностей (сиддхи) может показаться (да, собственно, почти всегда и кажется) высшей и единственной целью йоги. Йогин испокон веку рассматривался в Индии как махасиддха (mahāsiddha), «маг, обладающий оккультными возможностями»[22]. Духовная история Индии показывает, что эти расхожие представления о йогинах не являются полностью ошибочными, поскольку магия всегда играла здесь если не главную, то, по крайней мере, заметную роль. Индия никогда не забывала о том, что в определенных обстоятель-

---

[22] Бходжа перечисляет восемь «великих достижений» (махасиддхи) йогина: 1) анима, aṇimā (уменьшение – возможность становиться размером с атом); 2) лагхима, laghimā (легкость – возможность становиться легким, как клубок шерсти); 3) гарима, garimā (тяжесть); 4) махима, mahimā (безграничность – возможность касаться любого предмета на любом расстоянии, например, луны и т. д.); 5) пракамья, prākāmya (неодолимая сила воли); 6) ишитва, īśitvā (власть над телом и над манасом); 7) вашитва, vaśitvā (власть над стихиями); 8) камавасайитва, kāmāvasāyitvā (осуществление желаний) (см.: RM на YS III. 44). См. также примеч. II, 5.

ствах человек может стать «человекобогом»; она никогда не могла примириться с представлением о человеке как о слабом, неустойчивом, подверженном страданиям существе. И, имея перед глазами живой пример йогинов, Индия получала постоянное подтверждение этой своей веры в «человекобогов». Несомненно то, что все эти «маги» и «человекобоги» пытались подняться над уровнем обычного человека; однако лишь немногим из них удалось подняться над уровнем сиддха, «мага» или «бога». Или, говоря иными словами, лишь немногие смогли преодолеть «второе искушение» — соблазн навеки остаться на «божественном уровне».

Для индийского сознания любое отречение обладает позитивной ценностью. Отрекающийся отнюдь не «обедняется» своим отречением, а, напротив, «обогащается» им, — сила, которую он приобретает, пожертвовав удовольствием, куда ценнее любого удовольствия. С помощью отречения, аскезы (тапаса) люди, демоны и боги достигают могущества, которое нередко угрожает самому существованию Вселенной. В фольклоре весьма распространен сюжет об аскете (человеке или демоне), ставшем благодаря «отречению» настолько могущественным, что его начинают всерьез опасаться даже такие боги, как Брахма или Вишну. Чтобы воспрепятствовать сосредоточению магической силы в одних руках, боги «искушают» аскета. Уже Патанджали упоминает небесные (то есть исходящие от божеств) искушения (YS III. 51); Вьяса комментирует этот пассаж следующим образом: когда йогин доходит до последней стадии дифференцированного энстаза, перед ним появляются боги и начинают его искушать: «Иди к нам и насладись небесной жизнью. Эти радости — желанны, эта юная дева — восхитительна, этот эликсир избавляет от старости и смерти» и т. д. Они искушают его, рассказывая о небесных феях, предлагая наделить сверхъестественным слухом и зрением, «алмазным телом» и прочими привилегиями божественного существования (см.: VB на YS III. 51). Но эта божественная реальность весьма далека еще от абсолютной свободы. Йогин должен отвергнуть эти «магические миражи», эти «ложные чувственные объекты, подобные тем, что мы видим во сне», «желанные только для невежд», и упорно продолжать начатое дело — завоевание абсолютной свободы.

Ибо, как только аскет решит воспользоваться магическими способностями, полученными в результате воздержания, он утратит перспективы дальнейшего духовного роста — он станет заурядным «магом», обреченным вечно оставаться на одном и том же уровне. Только новое отречение и победоносная борьба против искушения магией могут привести к новому духовному обогащению аскета. Согласно рекомендации Патанджали, вполне соответствующей духу всей вообще классической йоги (не говоря уже о метафизике веданты, где вообще презирается любая «способность»), йогин должен использовать свои многочисленные сиддхи только во имя достижения высшей свободы, асампраджнята самадхи, — а никак не во имя недолговечного и мимолетного «господства над стихиями». Только самадхи, а не оккультные способности наделяют реальной властью. Как утверждает Патанджали (YS III. 37), эти способности могут рассматриваться как «совершенства» (буквальное значение термина сиддхи) только

с точки зрения состояния пробуждения (вьюттхана, vyutthāna) и становятся помехой в состоянии самадхи, – что не удивит нас, если мы вспомним характерный для индийской ментальности тезис о том, что «всякое обладание порабощает».

И все же, как мы убедимся позднее, ностальгия по «божественной жизни», завоевываемой личными усилиями, никогда не покидала окончательно сердца аскетов и йогинов. И эта ностальгия естественна – ведь, по утверждению Вьясы (BV к YS III. 26), йогины, наделенные сиддхи, то есть «совершенствами», полученными в результате сампраджнята самадхи, весьма мало отличаются от небесных богов, обитающих в сфере Брахмалока[72*]. Эти боги подразделяются на четыре класса, каждый из которых соответствует определенному этапу дифференцированного самадхи; поскольку статус этих богов равен статусу йогина, пребывающего в состоянии самадхи «с опорой», они не могут считаться полностью освобожденными.

Это примечание Вьясы важно потому, что прямо говорит об отсутствии принципиальной разницы между йогинами и богами – мы видим, что, используя «магические» и «мистические» средства, человек может добиться статуса, практически тождественного статусу мифологических персонажей. Но, подобно ведантисту, стремящемуся исключительно к познанию абсолютного бытия (Брахмана), истинный йогин не прельщается преходящим блеском божественной жизни и стремится к постижению духа и к полному освобождению, то есть к асампраджнята самадхи.

Самадхи «без опоры» и конечное освобождение

Между различными уровнями сампраджнята самадхи отсутствуют ясно определенные грани, причину чему следует видеть не в нечеткости формулировок, а в интимном, органическом характере связи между всеми этапами самадхи «с опорой». Очищенное, дисциплинированное сознание йогина позволяет ему с легкостью переходить от одного из этих этапов к другому. Согласно Вьясе (BV к YS I. 2), на этой стадии йогин еще ощущает различие между своим радикально очищенным сознанием и духом – то есть между читтой, полностью поставленным под знак светлой гуны саттва, и пурушей. С исчезновением этого различия наступает асампраджнята самадхи; все вритти отныне устранены, «сожжены», и остаются только подсознательные впечатления (санскары) (YS I. 18 с комментариями Вьясы); впрочем, в скором времени и эти неуловимые санскары будут уничтожены (YS I. 51) и наступит черед полного и окончательного энстаза «без семени» (нирбиджа самадхи).

Патанджали указывает на существование двух видов недифференцированного самадхи или, вернее, двух способов его достижения – «технического» (упая, upāya) и «естественного» (от рождения. – *Ред.*) (бхава, bhava) (см.: YS I. 19). Первый способ является йогой в собственном смысле этого слова; второму следуют боги (videha, «бесплотные») и сверхъестественные существа, которые называются «поглощенные пракрити» (пракритилая,

prakṛtilaya). Отметим здесь еще один пример уподобления йогинов богам и сверхъестественным существам. Комментируя эту сутру Патанджали, Вьяса и Вачаспати Мишра подчеркивают превосходство «технического» энстаза над «естественным», который — пусть даже он длился бы тысячи космических циклов — все-таки обладает временным характером. Мы видим, что участь богов — несмотря на их внешне привилегированное положение — все же менее возвышенна, чем участь человека.

Мнение Виджнянабхикшу несколько отличается от мнения вышеуказанных комментаторов (см.: YSS: 18 sq.). Для него упая-пратьяя (upāya-pratyaya), «искусственный» (в смысле отличный от «естественного») метод представляет собой санъяму, посвященную Ишваре или — если практикующий не обладает мистическими наклонностями — его собственному высшему «я»; этим методом пользуется большинство йогинов. Что же до «естественного» способа бхава-пратьяя (bhavapratyaya), то этот последний имеет место тогда, когда йогин достигает недифференцированного энстаза и, следовательно, конечного освобождения одной лишь силой желания, без всяких предварительных упражнений; как указывает Виджнянабхикшу, этот способ называют «бхава», «естественным»[23], или «врожденным», потому что для достижения соответствующей разновидности самадхи достаточно просто родиться в благоприятное время, — что, впрочем, возможно лишь в том случае, если предшествующая жизнь была полностью посвящена йогической практике. Бхава-пратьяя типичен для видеха (существ, лишенных тела), пракритилая (существ, поглощенных пракрити) и прочих божеств. В качестве примера видехи Виджнянабхикшу упоминает Хираньягарбху[73*] и других богов, которым для осуществления желаний вполне достаточно пребывать в «тонком» теле и нет никакой необходимости переходить в физическое. Пракритилая следует понимать как категорию сверхчеловеческих существ, погруженных в медитацию относительно пракрити вообще или пракрити, одушевляемой Богом; мысленно проницая все оболочки (аварана, āvaraṇa) Космического Яйца, все уровни мироздания, они достигают «первоосновы», пракрити в ее непроявленном состоянии и приобретают в силу этого божественный статус[24].

---

[23] Мнение Виджнянабхикшу расходится здесь с мнениями Вьясы и Вачаспати Мишры (см.: VB и TV на YS I. 19): эти последние понимают термин «бхава» как обозначающий «мир» и «мирскую жизнь». При таком понимании смысл данной сутры должен заключаться не в том, что боги пребывают в самадхи от рождения, как считает Виджнянабхикшу, а в том, что они пребывают в самадхи, достигаемом с помощью обычных, «мирских», средств.

[24] Патанаджали упоминает пять качеств, необходимых для достижения асампраджнята самадхи: веру в эффективность йоги (шраддха), энергию (вирья, vīrya), память (смрити, smṛti), самадхи и мудрость (праджня). Мы узнаем здесь некоторые из уже знакомых нам «частей тела» йоги (йога-анги), необходимые для достижения освобождения (см.: YS I. 20). Виджнянабхикшу (ср.: YSS: 18) указывает, что, даже не обладая каким-либо из этих качеств, йогин может достичь асампраджнята самадхи с помощью одной лишь преданности Богу (см.: YS I. 23), поскольку преданность непременно должна побудить последнего к милосердию. Но мы уже говорили о склонности Виджнянабхикшу особо выделять именно теистический и мистический аспекты йоги.

Вьяса следующим образом описывает переход от сампраджнята к асампраджнята самадхи: озарение (праджня, «мудрость»), естественным образом осеняющее йогина, находящегося на стадии медитации «Облако дхармы», приводит его к «абсолютному уединению» (кайвалья, kaivalya), то есть к полному освобождению пуруши из-под власти пракрити (см.: VB на YS III. 55). В свою очередь, Вачаспати Мишра сообщает, что «плодом» сампраджнята самадхи является асампраджнята самадхи, а «плодом» этого последнего — кайвалья, освобождение (см.: TV на YS I. 21). Это освобождение было бы неверно рассматривать как просто «транс», в котором сознание лишено всякого содержания. Недифференцированный энстаз не является «абсолютной пустотой». Этот термин, одновременно обозначающий и «познание» и «состояние», призван описывать только сознание, полностью лишенное каких-либо объектов, а отнюдь не сознание, опустошенное абсолютным образом. Напротив, в состоянии кайвалья это последнее до предела насыщается целокупным и непосредственным восприятием бытия. Как утверждает Мадхава, «не следует рассматривать ниродху (полное прекращение психоментальной активности) как несуществование, — скорее следует видеть в нем опору для особого состояния духа». Этот энстаз абсолютной пустоты, лишенный как чувственного содержания, так и интеллектуальной структуры, будучи безусловен, представляет собой уже не «опыт» (любая связь между сознанием и внешним миром отсутствует), но «откровение». Сознание (буддхи), выполнив свою миссию, покидает пурушу и погружается в пракрити. Отныне дух пребывает свободным и независимым: он созерцает сам себя. «Человеческое» сознание устранено; составляющие его элементы погрузились в первичную субстанцию. Йогин достигает освобождения: подобно мертвому, он не имеет отныне никаких связей с миром; он «мертв при жизни». Отныне он — дживанмукта, «освобожденный при жизни»[25]. Он не живет больше во времени и под властью времени — он пребывает в вечном настоящем — nunc stans*, как Боэций определял вечность[26].

Таким представляет себе йогина в состоянии асампраджнята самадхи санкхья с ее разработанным учением об освобождении духа и его отношении к материи. Если же мы отвлечемся от этого «взгляда со стороны» и вспомним об «опыте», который приносят с собой всевозможные разновидности самадхи, онтологическая ситуация йогина покажется нам еще более парадоксальной и бесконечно более величественной. Только представим, что означают два этих слова: «созерцание пуруши»! В этом акте высшего сосредоточения «познание» тождественно «обладанию»; непо-

[25] Подробнее об «имперсональной ситуации» дживанмукты, обладающего только «сознанием-свидетелем» без какого-либо отношения к «я», см.: *Godel R.* Essais sur l'expérience libératrice. P., 1952. Отметим, что хотя, вообще говоря, состояние дживанмукта достижимо и за пределами классической йоги, подготовиться к нему можно только посредством йогической практики медитации и сосредоточения.

* застывшее «теперь», вечное «сейчас» (*лат.*).

[26] См. нашу статью «Symbolismes indiens du Temps at de l'Éternité» в сборнике: Eliade 1952: 73–119.

средственное откровение пуруши позволяет постичь на опыте новые, недоступные простым смертным измерения бытия. Об этом состоянии трудно говорить без парадоксов; трудно решить, насколько адекватны для его описания такие слова, как «созерцание духа» или «онтологическое преображение человека». «Созерцание пуруши» — больше чем просто акт мистического познания, поскольку позволяет пуруше получить власть над самим собой. Йогин становится господином самого себя в ходе недифференцированного энстаза, единственным содержанием которого является *бытие*. Мы изменили бы специфике индийского мышления с его парадоксальностью, если бы понимали под этим «самообладанием» простое «самопознание», сколь бы глубоким и абсолютным оно ни являлось. «Самообладание», о котором здесь идет речь, радикальным образом изменяет весь онтологический режим человека. «Обнаружение себя», самооткровение пуруши влечет за собой «прорыв уровней» космической иерархии; все уровни реальности упразднены, «бытие» (пуруша) совпадает с «небытием» («человеком» в собственном смысле слова), познание — через тотальное «поглощение» всего познаваемого познающим — превращается в магическое «обладание». И коль на сей раз объектом познания становится чистое, лишенное всяких форм и атрибутов бытие, именно это чистое бытие и «усваивается» посредством самадхи. Самооткровение пуруши означает овладение бытием во всей его полноте. Йогин в асампраджнята самадхи как бы становится «всем бытием сразу».

Понятно, что положение йогина парадоксально: он продолжает жить, и все же он свободен; он обладает телом и одновременно познал себя и в силу этого *стал* пурушей; он живет во времени, но причастен к бессмертию; он тождествен «всему», но по-прежнему остается «частью» и т. п. Однако индийская духовность никогда не боялась парадоксов. Кто они, «человекобоги», о которых мы говорили выше, если не «геометрическая точка», в которой совпадает божественное и человеческое, бытие и небытие, вечность и смерть, целое и часть? А ведь, пожалуй, нельзя назвать никакой другой цивилизации, в которой идея «человекобога» играла бы столь же значительную роль, как в индийской.

Реинтеграция и свобода

Итак, перечислим еще раз все этапы долгого и трудного путешествия, которое предлагает совершить Патанджали. Цель его ясна с самого начала: избавить человека от всего «человеческого», завоевать абсолютную свободу, погрузиться в «безусловное». Способы достижения могут быть различны (физиологические, ментальные, мистические), но всем им свойственна одна общая черта — их «антипрофанический», или, вернее сказать, «антигуманный» характер. «Обычный человек» живет в обществе, женится, обзаводится семьей; йога предписывает полное уединение и целомудрие. «Обычный человек» «одержим» своей жизнью; йогин отказывается «плыть по течению»; постоянному движению мира он противопоставляет свою статичную позу — неподвижность асаны; взволнованно-

му, аритмичному, неуравновешенному дыханию простых смертных он противопоставляет пранаяму и грезит даже о полной победе над необходимостью дышать; борясь с хаотическим потоком психоментальной активности, он «сосредоточивает мысли в одной точке» и с помощью пратьяхары пытается разорвать все связи с феноменальной реальностью. По сути, все йогические практики опираются на один и тот же принцип: делать именно то, что с точки зрения нормального человека является противоестественным. От «уединения» и «целомудрия» до санъямы идет одна и та же, нигде не прерывающаяся логическая линия. Основной принцип всегда неизменен: отрицательно реагировать на любой «нормальный», «мирской» — в конечном счете «человеческий вообще» — импульс.

Эта радикальная оппозиция по отношению к жизни отнюдь не нова ни для индийской, ни для всей вообще мировой культуры — мы наблюдаем здесь еще один случай архаического и универсально распространенного противопоставления священного и мирского. С незапамятных времен священное понималось как нечто «абсолютно иное» по отношению к мирскому. Рассматриваемая под этим углом, йога Патанджали — как, впрочем, и любые другие разновидности йоги — представляет собой явление религиозного порядка. Тот, кто отказывается от своей эмпирической данности и ведет с ней сознательную борьбу, жаждет «безусловного», «свободы», «власти» — одним словом, любого из бесчисленных модусов сакрального бытия. Эта «переоценка всех человеческих ценностей», к которой стремится йогин, имеет давнюю опору в индийской традиции: с точки зрения вед, мир богов диаметрально противоположен нашему миру (правая рука бога соответствует левой руке человека, то, что сломано здесь, остается целым в потусторонней реальности, и т. п.). Отказываясь от «мирского», йогин подражает в этом «запредельному образцу» — Ишваре, и, даже если роль Бога в процессе достижения абсолютной свободы не столь уж велика, подражание ему все равно сохраняет свое религиозное значение.

Отметим, что йогин отстраняет себя от жизни «поэтапно». Он начинает с наименее важных жизненных привычек: любви к удобствам, развлечениям, пустой трате времени, рассеянности внимания и т. п. Затем он пытается *привести к единству* важнейшие жизненные функции — дыхание и сознание. «Привести к единству» дыхание означает дисциплинировать его, подчинить единому ритму — ритму глубокого сна. То же самое «приведение к единству», но уже на психоментальном уровне, представляет собой экаграта, которая стремится «задержать» поток сознания и превратить его в некий абсолютно однородный континуум. Сходную цель преследует и самая элементарная из йогических практик, асана, — ведь, только приняв одну из предписываемых ею иератических поз, можно почувствовать свое тело как единое целое. Крайнее упрощение всех жизненных функций, спокойствие, безмятежность, статичность позы, ритмизация дыхания, сосредоточение на одной точке и т. д. — все это, вместе взятое, служит единой цели: устранить любую «разрозненность» и «множественность», добиться реинтеграции, «унификации», «целостности».

По сути, удаляясь от «нормальной» человеческой жизни, йогин приближается к другой — более глубокой и более истинной, поскольку более «верной ритму», жизни космоса. Первые этапы йоги можно рассматривать как своеобразную попытку «космизации» человека. В основе любой из психофизиологических практик от асаны до экаграты лежит стремление преобразить привычный хаос биоментальной жизни в космос. В другом месте[27] мы уже отмечали, что многие из йогических и тантрических практик представляют собой попытку установить гармонию между телом и жизнью человека, с одной стороны, и космическими телами (в первую очередь луной и солнцем) и космическими ритмами — с другой; к этой важной теме мы будем возвращаться и в этой работе (см. с. 246). Невозможно достичь конечного освобождения, минуя предварительный этап космизации; нельзя сразу перейти от хаоса к свободе. Промежуточной стадией должен стать космос, то есть ритмизация всех уровней биоментальной жизни. Этот ритм мы наблюдаем в самой структуре мироздания, где небесные тела (в первую очередь луна) тоже в своем роде «приводят к единству» (луна, к примеру, «отмеряет» время и приводит таким образом к единому знаменателю бесконечное множество реальностей самого разнообразного плана). Одной из основных задач индийской мистической физиологии является идентификация солнц и лун в человеческом теле.

Конечно, эта «космизация» — не более чем промежуточная фаза, о которой Патанджали говорит вскользь; однако для других течений индийской мистики она приобретает исключительное значение. По сути, она является логическим продолжением «процесса единения»; она сообщает человеку новые, гигантские пропорции, наделяет его новым, «макроантропическим» опытом. Но уровень «макроантропоса» не является конечной целью, ибо он по-прежнему подразумевает опыт, пусть и космический, тогда как задачей йогина является полное удаление как от всякого опыта, так и от космоса. Не восхождение на более высокие уровни, а «прорыв уровней» — вот к чему стремится йогин посредством как самадхи, так и его тантрических эквивалентов; состояние, которого он таким образом достигает, — парадоксально, поскольку одновременно и опустошает, и насыщает до предела бытие и мысль.

Впрочем, парадоксальность вообще характерна для йоги и тантризма. В пранаяме жизнь сосуществует с остановкой дыхания (являющейся, казалось бы, прямым отрицанием жизни); в одной из основополагающих тантрических практик («возвращение семени») «жизнь» совпадает со «смертью», «акт» снова становится «потенцией» (см. с. 246). Так же парадоксален и индийский ритуал (как, впрочем, и любой другой), заставляющий божество воплощаться в любом предмете и отождествляющий часть (к примеру, один из кирпичей алтаря) с целым (богом Праджапати), небытие — с бытием. Рассматриваемое с точки зрения феноменологии парадокса, самадхи продолжает весьма характерную для всех религий

[27] См.: *Eliade M.* Cosmical homology and Yoga // Journal of the Indian Society of Oriental Art. June–December 1937. P. 188–203.

и мистических учений тенденцию к сочетанию противоположностей; правда, на сей раз это «сочетание» имеет не только символический, но и конкретный, экспериментальный характер. С помощью самадхи йогин выходит за пределы противоположностей и совмещает в одном опыте пустоту и изобилие, жизнь и смерть, бытие и небытие. Более того, как и любое другое парадоксальное состояние, самадхи сводит все разнообразные модусы бытия к одному-единственному — недифференцированной полноте «до начала творения», первичному единству. Йогин, достигший асампраджнята самадхи, осуществляет вековую мечту человечества — совпасть с «целым», вернуться к единству, восстановить первоначальную не-двойственность, упразднить время и творение (то есть многообразие и разнородность космического бытия), — вообще избавиться от необходимости разделения на субъект и объект.

Однако было бы грубой ошибкой понимать эту высшую реинтеграцию как простой регресс к первобытной нерасчлененности. Мы никогда не устанем повторять, что йога, как и любая другая мистика, стремится к парадоксу, а не к банальному и весьма легко достигаемому прекращению сознательной деятельности. Как мы убедимся в дальнейшем, в Индии с незапамятных времен были известны всевозможные «трансы» и «экстазы», достигаемые с помощью опьянения, наркотиков и прочих элементарных средств опустошения сознания; было бы методологически неверно причислять самадхи к этой весьма обширной категории практик духовного эскапизма;[74*] освобождение не следует уподоблять «глубокому сну» пренатального существования, даже если переживание «целостности», полученное в ходе недифференцированного энстаза, и напоминает внешне предсознательное блаженство эмбриона. Необходимо всегда помнить о принципиально важном моменте: йогин «работает» на всех уровнях сознания и подсознания, для того чтобы пробить себе путь к реальности, находящейся по ту сторону сознания (к «осознанию-обладанию» духом, пурушей). Проникая в «глубокий сон» и в «четвертое состояние» (турия — каталептический транс), йогин сохраняет предельную ясность ума, отнюдь не погружаясь в трясину самогипноза. Значение, которое авторы трактатов по йоге уделяют сверх-сознанию, показывает нам, что высшая реинтеграция осуществляется именно в этом направлении, а не в движении к более или менее глубокому «трансу». Говоря иными словами, самадхи не только восстанавливает первичную недвойственность, существовавшую до разделения на объект и субъект, но и сообщает ей некий новый элемент — осознание единства и блаженство. «Освобожденный при жизни» не просто «возвращается к истокам», но делает это, обогащенный новыми качествами свободы и сверх-сознания. Иначе говоря, он не просто механически воспроизводит заданную ситуацию, но возвращается к первичной полноте, только осуществив парадоксальный и доселе не слыханный опыт осознания свободы — свободы, не существующей ни на каком из уровней космической жизни (включая и «мифологический» уровень богов, дэва), и доступной только Верховному существу, Ишваре. Здесь с особенной рельефностью выступает инициа-

тический характер йоги, поскольку посвящаемый также «умирает», для того чтобы снова «родиться», однако это новое рождение отнюдь не повторяет естественного; посвящаемый «умер» для всего мирского и пребывает отныне в новой, сакральной, реальности, куда не имеет доступа никакая естественность.

Этот идеал — осознанное завоевание свободы — было бы соблазнительно рассматривать как предлагаемое индийской мыслью оправдание факта (на первый взгляд абсурдного и вопиюще излишнего) существования мира и человека, существования, представляющего собой нескончаемую цепь иллюзий, страданий и разочарований. Освобождая себя, человек открывает новое духовное измерение свободы и «вводит» его в космос и жизнь с их извечной омраченностью и трагической обусловленностью.

Глава III
ЙОГА И БРАХМАНИЗМ

Аскеты и «поклонники экстаза» в ведах

Итак, мы познакомили читателя с учением и практикой йоги, систематически изложенными в «Йога-сутрах» Патанджали и в комментариях на них. Но, в отличие от любой другой даршаны, йога-даршана не является только «философской системой»: влиянием йоги окрашено весьма значительное количество всевозможных индийских практик и верований. Йога упоминается везде — и в устной индийской традиции, и в литературе на санскрите и местных наречиях. Разумеется, эта многоликая йога отнюдь не всегда напоминает классическую систему Патанджали: мы, скорее, имеем дело с традиционными клише, веками обогащавшимися за счет всевозможных практик и народных верований. В конце концов, йога попросту стала новым, специфическим измерением индийской духовности, и ее авторитет, ее многоликость заставляют нас задаться вопросом отнюдь не второстепенной важности: правильно ли считать йогу порождением одной только индоевропейской, а не всей индийской вообще (и в первую очередь даже «доарийской») ментальности?

В общих чертах можно утверждать, что йога получила свой универсальный статус, опираясь на две традиции: 1) традицию аскетов и «поклонников экстаза», засвидетельствованную уже в «Ригведе», и 2) символизм брахман (особо следует отметить характерные для этих сочинений спекуляции по поводу «интериоризации жертвоприношения»). Тысячелетний процесс интеграции этих двух традиций, приведший к одному из величайших духовных синтезов Индии, является прекрасным примером того, что принято называть «индуизацией»; мы ближе познакомимся с этим феноменом, когда у нас пойдет речь о Средних веках.

Мы обнаруживаем в ведах только рудименты классической йоги[75*], зато эти древние гимны довольно часто упоминают аскетические дисциплины и идеологемы экстатического плана, которые, не имея прямого отношения к йоге в собственном смысле слова, тем не менее были усвоены йогической традицией. Последнее, на наш взгляд, является достаточным основанием для того, чтобы упомянуть о них здесь, однако не следует смешивать две категории духовного опыта: аскетические методы достижения экстаза известны и другим индоевропейским народам (не говоря уже о народах Азии), тогда как представление о йоге характерно только для Индии и для культур, испытавших влияние индийской духовности.

Итак, в гимне «Ригведы» (см.: RV X. 136) упоминается муни с длинными волосами (кеши, keśī), покрытый «бурой грязью» и «опоясанный ветром»; в него «входят боги» (2). Он восклицает: «В опьянении экстаза мы носимся верхом на ветре. Вы же, смертные, видите только наши тела» (3). Муни летает по воздуху (4), он является «конем ветра» (Ваты, Vāta), другом Вайу (Vāyu)*, «подгоняемым богами». Он живет на двух океанах — Восточном и Западном (5) (ср. также: AB XI. 5. 6; XV. 7. 1); «он ходит дорогами апсар, гандхарвов и диких зверей, он знает мысли» (6) и «пьет вместе с Рудрой из чаши с ядом» (7)[76*]. В этом длинноволосом муни пытались видеть прототип йогина, однако на самом деле сходство между этим «поклонником экстаза» и йогином имеет довольно поверхностный характер и заключается преимущественно в том, что и тот и другой способны летать по воздуху — то есть обладают сиддхи, которая может быть приписана какой угодно категории мифологических персонажей (см. с. 251). Упоминание о «коне ветра», о яде, который муни пьет вместе с Рудрой, о богах, которых он «воплощает», указывает скорее на практику шаманского толка. С другой стороны, представляет интерес описание экстаза: муни «исчезает в духе», покидая свое тело, он угадывает чужие мысли, живет «на двух океанах». Этот опыт явно выходит за пределы нормального и обладает уже в некотором роде космическим масштабом; хотя к подобному опыту могут привести и другие средства, помимо экстаза (см. с. 108), мы все же в дальнейшем будем пользоваться именно этим термином для его обозначения.

Веды упоминают также и другие паранормальные переживания, связывая их с определенными мифическими персонажами (Экавратья — Ekavrātya, Брахмачарин — Brahmacārīn, Вена — Vena и т. д.), возможно, представлявшими собой обожествленные архетипы аскетов и магов. Обожествление человека, идея человекобога является постоянным лейтмотивом индийской духовности. Экавратья, упомянутый уже в знаменитом трудном для понимания гимне AB XV. 1, является с точки зрения «Джаймини-упанишада-брахманы» (см.: JUB III. 21), божественным первопредком вратьев и возводится в «Прашна упанишаде» и «Чулика упанишаде» на уровень космического первопринципа (Hauer 1927a: 306 sq.). Таким образом, Экавратья, по-видимому, представляет собой мифический прообраз загадочных персонажей, называемых вратьями (vrātya), в которых пытались видеть аскетов-шиваитов (Карпентьер — см.: Charpentier 1932), мистиков (Чаттопадхьяя), предшественников йогинов (Хауэр) или представителей неарийского населения (Винтерниц) (см. примеч. III, 1). Им посвящена вся XV книга AB, однако смысл ее достаточно темен; все же из нее можно понять, что вратьи предаются аскезе (стоят, не меняя позы, в течение года и т. д.), знакомы с дыхательной практикой (отождествляют виды дыхания с различными космическими областями) (AB XV. 14, 15 sq.), уподобляют свое тело макрокосму (AB XV. 18. 1 sq.). В любом случае, это мистическое «братство» добилось довольно серьезного влияния, по-

* ветер (*санскр.*).

скольку был создан особый ритуал, вратья-стома (vrātyastoma)[77*], имевший своей задачей введение вратьев в брахманскую среду. Тексты, посвященные вратья-стоме и махаврате (mahāvrata, обряду, проводившемуся на солнцестояние и сохранившему некоторые архаические элементы), позволяют нам представить, как выглядели эти загадочные персонажи: они носили тюрбаны, были одеты в черное и использовали в качестве накидок две бараньи шкуры, черную и белую. Их отличительными знаками являлись посох с заостренным концом, шейное украшение (нишка, niṣka) и лук со спущенной тетивой (джйахрода, jyāhroḍa). «Посох-копье» (прототип шиваитского шула — śūla?) и лук, характерные «магические» виды оружия, известны в азиатском шаманизме[28]. Повозка, запряженная конем и мулом, служила вратьям местом для жертвоприношений. В ритуале вратья-стома участвовали и другие персонажи, из которых наиболее значительные роли играли магадха (māgadha) и пумшчали (puṃścalī) (см.: AB XV. 2); первый выполнял, по всей видимости, роль певца, тогда как пумшчали являлась, собственно, не кем иным, как ритуальной проституткой; во время обряда махаврата она ритуально совокуплялась с магадхой (или с брахмачарином — brahmacārī) (см.: JB II. 404 sq.; ASS XXI. 17, 18 sq.; Hauer 1927a: 264). Эта последняя церемония сохранила значительное количество элементов архаической магии плодородия: брань, непристойные диалоги, ритуальное качание на качелях, совокупление.

Тема совокупления присутствует в ведийской религии (вспомним эротический гимн AB XX. 136, ашвамедху[78*] и т. д.), но мистическая практика соответствующего рода получит оформление только в эпоху триумфального продвижения тантризма (см. с. 237). Во время махавраты хотар[79*] раскачивался на качелях и упоминал три вида дыхания: прана, вьяна и апана (ŚŚS XVII; Hauer 1927a: 258 sq.); здесь можно видеть намек на некую дыхательную практику, подразумевающую задержку дыхания, но едва ли представляющую собой пранаяму в собственном смысле слова[29]. Во время того же ритуала махаврата хотар дотрагивался веткой удумбары[80*] до арфы с сотнею струн и провозглашал: «Я бью тебя во имя праны, апаны и вьяны». Качели назывались «кораблем, увозящим в небо», устроитель жертвоприношения — «птицей, улетающей в небо» (TMB V. 1. 10); молодые девушки, плясавшие вокруг огня, также назывались «птицами, улетающими в небо» (Ibid.: V. 6. 15). Образы небесного корабля и птицы довольно часто встречаются в брахманистской литературе; впрочем, они характерны отнюдь не только для индийской традиции, поскольку являются центральными для идеологии шаманизма, символизма «Средины Мира» и магического полета. Что до качелей, то эти последние

---

[28] См.: Eliade 1951: 258 («дерево-копье» у даяков); *Schröder D.* Zur Religion der Tujen in Sininggebietes // Anthropos 1952: 18 sq. — «копье духов» у Туje и т. д.; о луке в азиатском шаманизме см.: Eliade 1951: 163 sqq.

[29] Из других упоминаний видов дыхания в AB V. 28; XV. 17 можно сделать вывод, что уже тогда были известны речака, пурака и кумбхака. См.: Hauer 1922: 10 sq.; Hauer 1927a: 291 sq. О пяти видах дыхания см. примеч. III, 2.

нередко используются как в обрядах, связанных с плодородием, так и в шаманских обрядах[30].

Весь этот комплекс представлений достаточно запутан, и традиции, сохраненные текстами, носят неясный и нередко противоречивый характер. Наряду с Экавратьей, обожествленным архетипом вратьи, мы обнаруживаем еще одного персонажа космического масштаба – Брахмачарина: «посвященный», облаченный в шкуру черной антилопы, с длинной бородою, Брахмачарин странствует от Восточного к Северному океану и «творит миры»; его прославляют как «зародыш в лоне бессмертия»; облаченный в красное, он предается тапасу (см.: AB XI. 5, 6–7). Напомним, что во время обряда махавраты персонаж, называемый брахмачарин (= магадха), ритуально совокуплялся с пумшчали.

Допустимо предположить, что вратьи представляли собой некое мистическое братство, находившееся в авангарде арийского завоевания (Хауэр). Впрочем, они не слишком отличаются от кешинов, упоминающихся в «Ригведе»; в некоторых комментариях Рудра называется вратьяпати (vrātyapati) (Hauer 1922: 191), а «Махабхарата» употребляет термин «вратья» для обозначения шиваитов-«вакхантов» (Ibid.: 233 sq.). Однако оргиастические тенденции не должны заслонять собою космический масштаб мистических переживаний вратьев. Опыт соответствующего рода играл весьма значительную роль в аборигенной, доарийской культуре Индии, что делает весьма трудным разграничение собственно индоевропейского и доарийского вклада; не стоит забывать также, что и сами индоевропейцы в эпоху своего переселения в Индию еще сохраняли значительное количество элементов архаической культуры.

Тапас и йога

Сходство между архаическими религиями индоевропейцев и аборигенов Индии особо бросается в глаза при рассмотрении практики и теории тапаса. Этим термином (букв.: тепло, жар) обозначают, как правило, аскезу вообще. Тапас нередко упоминается в Ригведе (см., напр.: PB VIII. 59. 6; X. 136. 2; 154. 2, 4; 167. 1; 109. 4 sq.) и обладает творческой силой не только на духовном, но и на космическом уровне: с помощью тапаса аскет становится ясновидящим и даже получает возможность «воплощать» богов. Праджапати создает мир, «до предела разгорячившись» посредством аскезы (AitB V. 32. 1), – то есть, по сути, с помощью «магической испарины». В результате брахманских спекуляций порождением тапаса провозглашается и сам Праджапати: в начале (agre) небытие (asat) превратило себя в дух (manas) и, разогреваясь (atapyata), породило дым, свет, огонь и, наконец, Праджапати (TaitB II. 2. 9. 1–10; в других текстах вместо «небытия» упоминаются «изначальные воды». См. SB XI. 1. 6. 1). «Испарина» как космогонический и антропогонический фактор является достаточно распространенным мифологическим мотивом (мы встречаем

[30] См.: *Frazer J. Y.* The dying God. L., 1918. P. 156 sq., 277 sq.; Eliade 1951: 127 sq.

его, к примеру, в Северной Америке). Весьма вероятно, что он связан с шаманской идеологией: известно, что североамериканские шаманы парятся в бане, стремясь добиться обильного выделения пота (Eliade 1951: 302 sq.). Впрочем, этот обычай представляет собой только частное проявление фундаментального идеологического комплекса, предшествующего шаманизму как таковому: мы имеем в виду представления о «магическом жаре» и «господстве над огнем» (см.: Eliade 1951: 327, 386 sq., 412 sq.). Одним из классических «чудес» целителей, шаманов и факиров всего мира является магическое повышение температуры собственного тела и «господство над огнем», позволяющее брать в руки раскаленные угли. Как мы убедимся в дальнейшем (см. с. 290), в тантризме существует особая практика достижения «внутреннего ("мистического") жара». Не вызывает сомнений, что тантрическая йога является в этом отношении наследницей древнейшей магической традиции.

Представления о «творческой испарине» и «магическом жаре» были известны и индоевропейцам. Первые мужчина и женщина возникли из пота Имира, а Ахура Мазда создал человека, заставив пропотеть Гайомарда. Ирландский герой Кухулин настолько «разгорячается», совершив свой первый воинский подвиг (равнозначный воинской инициации), что от жара лопаются доски и обручи чана, в который его погружают; ту же самую «горячую ярость» мы встречаем и у одного из кавказских нартов, Батрадза[31]. Как показал Жорж Дюмезиль, некоторые термины индоевропейской «героической» лексики — furor, ferg, wut, menos — связаны именно с представлениями о «предельной разгоряченности» и «ярости» и выражают — на всех уровнях сакральности — идею *обретения силы*. Индийские мифология и фольклор изобилуют сюжетами о том, как великие аскеты силой своего тапаса испепеляли богов и смертных. Индоевропейцам, как наследникам архаической духовной традиции, оказавшей влияние также и на другие азиатские народы, была знакома практика и идеология «магического жара», однако в Индии тапас приобрел значение, неведомое более ни одной культуре (см. примеч. Ш, 3).

Нам важно понять, каким образом практика тапаса была усвоена йогой[32]. Предварительное замечание: ритуальное «саморазогревание» отнюдь не являлось прерогативой одних только аскетов и «поклонников экстаза». Жертвоприношение сомы[81*] подразумевало выполнение устроителем жертвоприношения и его женой посвятительного ритуала дикша (dīkṣā), элементами которого являлись аскетическое бодрствование, медитация в безмолвии, воздержание от пищи и обретение «магического жара», тапаса; обряд мог длиться от одного дня до одного года. Вспомним,

---

[31] Об Имире, Гайомарде см.: *Christensen A.* Le premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens. Uppsala, 1918. Vol. 1. P. 14 sq., 36 sq.; *Güntert H.* Der arische Weltkönig und Heiland. Halle, 1923. P. 346 sq.; *Hartman S.S.* Gayömart. Uppsala, 1953; о Кухулине, Батрадзе см.: *Dumézil G.* Horace et les Curiaces. P., 1942. P. 35 sq.; *Idem.* Légendes sur les Nartes. P., 1930. P. 50 sq., 179 sq.

[32] Важность практики тапаса подчеркивается в «Йога-сутрах» четыре раза. См.: YS II. 1, 32, 43; IV. 1.

что жертвоприношение сомы было одним из важнейших для Индии ведийского и брахманистского периодов, — отсюда мы можем видеть, что тапас являлся важной составной частью религиозного опыта всего индийского народа. Таким образом, теоретически мы можем допустить существование преемственности между ритуалом, с одной стороны, и аскезой и медитацией — с другой: первоначально различие между устроителем жертвоприношения и тапасвином (tapasvī) заключалось только в интенсивности практики. Впрочем, тесная взаимосвязь между ритуалом и аскезой представляет собой универсальное явление: к примеру, мы видим, что в христианстве и миряне, и монахи произносят одни и те же молитвы и следуют одному и тому же религиозному календарю, хотя интенсивность их практики, разумеется, неодинакова. Нам важно здесь подчеркнуть общность фундаментальных концепций, восходящих к ведийской эпохе, чтобы лучше понять смысл последующего индуистского синтеза, объединившего в единой системе не-брахманистские и даже вообще неарийские религиозные представления.

Тапас, совершаемый с помощью воздержания от пищи, бодрствования у огня и т. д., практиковался также посредством удержания дыхания. Удержание дыхания начинает играть — особенно с эпохи брахман — ритуальную роль: во время исполнения «Гаятри-стотры» (Gāyatrīstotra)[82*] не позволялось дышать (см.: JB III. 3. 1; «Каушитаки брахмана», XXIII. 5). Вспомним упоминание о видах дыхания в AB XV. 15–18. Более точную информацию дают «Баудхаяна дхармасутры», IV. 1. 24: «магического жара» следует добиваться, удерживая дыхание (ту же традицию передает нам «Маджджхима-никая», I. 244 sq.). Нам понятен религиозный смысл этих указаний: подготавливаясь к жертвоприношению сомы, устроитель жертвоприношения предается тапасу, для того чтобы, «разгорячив себя», выйти за пределы обыденной, повседневной реальности. Связь «магического жара» и задержки дыхания позволяет установить преемственность между йогой и ортодоксальным брахманизмом, с одной стороны, и образом йогина и образом тапасвина — с другой; мы также видим здесь предпосылки для грядущего смелого уподобления ведийского жертвоприношения технике достижения экстаза.

Это уподобление стало возможным в первую очередь благодаря спекуляциям брахман, посвященных теме жертвоприношения. Важность этого последнего — начиная с ведийских времен — подчеркивать излишне. Оно — всемогуще; сами боги существуют только благодаря ритуальным приношениям: «Ведь жертва была для тебя, о Индра, средством усиления <...> Жертва помогла твоей ваджре при убийстве Змея» (RV III. 32. 12)[83*]. Жертвоприношение — жизненный принцип и «душа» всех богов и всех живых существ (см.: ŚB VIII. 6. 1. 10 sq.). Первоначально боги были смертны (см.: TaitS VIII. 4. 2. 1 sq.) — божественными и бессмертными сделало их жертвоприношение (см.: TaitS VI. 3. 4. 7; VI. 3. 10. 2 sq.); как люди живут дарами неба, так боги живут дарами земли (см.: TaitS III. 2. 9. 7 sq.). Но в первую очередь жертвоприношение выражает — на уровне «действия» — желание *воссоздать мир*, собрать воедино разрозненные части тела

Праджапати[33]. Напомним соответствующий миф: когда Праджапати создал мир, его тело оказалось разорванным на части, и боги снова «воссоединили» его (см.: TaitB I. 2. 6. 1 sq.). Жертвоприношение «воссоздает» Праджапати (см.: TaitS V. 5. 2. 1), что в свою очередь позволит Праджапати заново повторить космогонический акт и продлить таким образом существование мира. По замечанию Сильвэна Леви (Lévi 1899: 79–80), устроитель не «совершает», но только «продолжает» жертвоприношение: нельзя позволить ему прекратиться.

Это парадоксальное описание жертвоприношения как *непрерывно длящегося акта*, являющегося одновременно *возвращением к изначальному единству*, к совершенной полноте Праджапати *до* начала творения, отнюдь не вступает в противоречие с пониманием жертвоприношения как средства, призванного обеспечить «второе рождение». Инициатический характер жертвоприношения подчеркивается с помощью вполне прозрачного эротического и «гинекологического» символизма (Ibid.: 104). «Айтарея брахмана» выстраивает четкую систему уподоблений:

> Жрецы превращают в эмбрион того, кто должен пройти церемонию дикши. Они окропляют его водой; вода обозначает мужское семя <...> Они заводят его под особый навес, обозначающий материнскую утробу; проходящему церемонию дикши должно войти в материнскую утробу. Они покрывают его одеянием; одеяние обозначает амнион* <...> Сверху они покрывают его шкурой черной антилопы; так же и хорион** находится поверх амниона <...> Кулаки его сжаты; так же сжаты кулаки у того, кто пребывает в утробе и у того, кто только что родился <...> Он снимает шкуру антилопы, перед тем как приступить к омовению; так же и родившийся младенец лишен хориона. Он не снимает одеяния, перед тем как приступить к омовению; так же и родившийся младенец не лишен амниона (AitB I. 3).

Символизм подобного рода отнюдь не является нововведением брахман. Во всем мире посвящаемых уподобляют новорожденным, и многочисленны примеры уподобления хижины, где проходит инициация, чреву чудовища (Frazer 1936: 225): «проглоченный», ритуально «умерший» посвящаемый одновременно мыслился пребывающим на эмбриональном уровне. Поскольку целью жертвоприношения являлось достижение после смерти «небесного мира» (сварга, svarga), пребывание вместе с богами или уподобление богам (дэватма, devātmā), мы и с этой точки зрения можем уподобить ведийский ритуал архаической инициации, призванной обеспечить всем, кто прошел посвящение, наилучшую загробную участь. Помимо этого, любая инициация подразумевала и некий «тайный гнозис», ана-

---

[33] Основные тексты, посвященные этой теме, можно найти у Сильвэна Леви в: Lévi 1899; см. также: Coomaraswamy 1943: 19.

* Амнион (*греч.* amnion) – одна из зародышевых оболочек у животных, птиц и пресмыкающихся, создающая заполненную жидкостью полость.

** Хорион (*греч.* chorion) – оболочка, послед; наружная зародышевая оболочка у птиц, пресмыкающихся и млекопитающих, образующаяся на ранних стадиях развития зародыша.

логию которому можно усмотреть в рассуждениях брахман о таинствах жертвоприношения[34]. «Тот мир [мир богов] принадлежит тем, кто знает» (ŚB X. 5. 4. 16). В брахманах весьма часто повторяется выражение «тот, кто знает это» (ya evaṃ veda). Со временем учение о жертвоприношениях и литургической практике утрачивает значение, и на смену ему приходит новое учение — о познании Брахмана. Отсюда уже недалеко до риши упанишад и до — более поздних по времени — философов санкхьи, для которых истинное познание было равносильно освобождению. Ибо, как заявлено в «Мундака упанишаде», «жертвоприношения подобны утлым ладьям, плавающим в открытом океане и готовым в любой момент пойти ко дну» (см.: MuU I. 2. 7).

«Ритуальная интериоризация»

Уподобление тапаса жертвоприношению было отнюдь не лишено оснований. Боги добились бессмертия не только посредством жертвоприношения (см. с. 125), но также и с помощью аскезы. «Ригведа» (см.: RV X. 167. 1) утверждает, что Индра завоевал небо посредством тапаса, а брахманы развивают эту идею: «Боги добились своего высокого положения, предаваясь суровой аскезе» (TaitB III. 12. 3. 1 sq.). Ибо тапас тоже представляет собой жертвоприношение. Если в ведийском ритуале богам предлагались сома, топленое масло и пламя священного огня, то в аскетической практике «внутреннего жертвоприношения» роль возлияний и ритуальных предметов должны выполнять отныне физиологические функции. Дыхание часто отождествляется с «непрерывным возлиянием». «Вайкханасасмарта-сутры» развивают теорию прана-агнихотры (prāṇāgnihotra) — «ежедневного жертвоприношения дыхания» (VSS II. 18)[35]. Идея «внутреннего жертвоприношения» оказалась весьма плодотворной, поскольку даже самые радикальные аскеты и мистики смогли благодаря ей остаться в лоне брахманизма, а позднее — и индуизма.

Приведем брахманский текст, где пранаяма уподобляется одному из самых знаменитых ведийских жертвоприношений — агнихотре (ежедневному жертвоприношению огню, которое каждый домохозяин обязан совершать перед восходом солнца и после заката):

---

[34] Инициатический символизм «гинекологического» и «акушерского» толка был заимствован философской традицией: Сократ уподоблял себя повитухе, помогающей родиться «новому человеку, обладающему знанием».

[35] В этом же сочинении физиологические органы и функции уподобляются различным ритуальным огням, ритуальным предметам и т. д. «Сияющий сам по себе атман — устроитель жертвоприношения; сознание — его супруга; лотос сердца — (жертвенник. — *Ред.*) веди, *vedī*; волосы на теле — трава дарбха[84*], прана — огонь гархапатья (gārhapatya), апана — огонь ахавания (āhavanīya), вьяна — огонь дакшина-агни (dakṣiṇāgni), удана — огонь сабхья (sabhya), самана — огонь авасатхья (āvasathya) — таковы пять огней [жертвоприношения]. Органы чувств, язык и т. п. — ритуальные сосуды; объекты чувств, вкус и т. п. — то, что приносится в жертву». Прана-агнихотра упоминается также в некоторых упанишадах, в частности в «Прана-агнихотра упанишаде», но уже в другом значении, см.: PAU 3–4.

> Они называют это «внутренней агнихотрой». Пока человек говорит, он не может дышать, и таким образом он приносит свое дыхание в жертву речи; пока он дышит, он не может говорить, и таким образом он приносит свою речь в жертву дыханию. Вот два непрерывных и бессмертных приношения; человек совершает их всегда — и во время бодрствования, и во сне. Все прочие приношения конечны и обладают природой действия (карма). Древние, которые знали об этом истинном жертвоприношении, не совершали агнихотры» (BU II. 5).

Ту же идею — правда, в более умеренном виде — мы встречаем в «Чхандогья упанишаде»: истинную жертву следует приносить дыханию (см.: ЧхУ V. 19–24); «Кто совершает агнихору, не зная этого (sa ya idam avidvān), тот словно удаляет [пылающие] угли и совершает подношение на пепле» (Там же V. 24. 1)[85*]. Этот вид жертвоприношения обычно обозначают как «умственное жертвоприношение», однако мы предпочли бы назвать его «ритуальной интериоризацией», поскольку помимо «умной молитвы» оно требует всестороннего уподобления физиологических функций космическим областям и космическим ритмам, — подобное уподобление весьма характерно для общеиндийской традиции: следы его мы находим уже в ведах, но только тантризм (и не в последнюю очередь благодаря экспериментальным данным, полученным с помощью йоги) придаст ему систематический характер.

Тексты, которые мы только что процитировали, несомненно, представляют собой продукт творчества аскетов, которые, практикуя пранаяму, уподобляли его ритуалу агнихотры. Мы видим здесь один из примеров того, как ортодоксальная традиция усваивает практику, которая, строго говоря, не имеет к ней прямого отношения. Однако уподобление в конце концов приводит к замещению, и аскеза начинает постепенно рассматриваться как эквивалент ведийского ритуала. Из этого примера мы легко можем понять, каким образом прочие йогические практики проникали в лоно традиционного брахманизма.

Было бы неверно, однако, думать, что эта тенденция к уподоблению носила односторонний характер. Разумеется, сторонники йогических практик стремились получить «брахманскую санкцию», но и сама ортодоксия нередко делала первый шаг. Вот почему трехтысячелетняя история индийской религиозной жизни знает так мало «ересей»: не только все бесчисленные индийские секты всегда стремились утвердиться в лоне традиции, но и сама традиция всегда шла им навстречу. Ортодоксальность с индийской точки зрения означает прежде всего признание высшего духовного авторитета за кастой брахманов. Теологическая и ритуальная «система» последних может быть сведена к двум основным элементам: 1) веды рассматриваются как не подлежащее изменениям «священное писание»; 2) жертвоприношение обладает абсолютным религиозным значением. Оба эти элемента по определению статичны; между тем религиозная история индо-арийской Индии известна своим динамичным, переменчивым характером. Постоянно удерживаться «на гребне волны» брахманизму удавалось (и удается до сих пор) благодаря двум факторам: 1) герменевтике, позволяющей интерпретировать веды в каком

угодно направлении, и 2) мифологическим, ритуальным и религиозным уподоблениям, дающим возможность приводить все многообразие находящихся за пределами ортодоксии культурных и мистических феноменов к единому общему знаменателю. Ассимиляция индуизмом местных, «народных», божеств продолжается и по сей день (см. примеч. IV, 4).

Разумеется, ортодоксальная традиция шла на это сближение только в моменты кризиса, когда древние ритуальные и доктринальные схемы переставали удовлетворять ее же собственную элиту или когда extra muros* появлялись новые влиятельные мистико-аскетические движения и учения. На протяжении всей индийской истории мы наблюдаем непрерывную реакцию против брахманского ритуального схематизма и чрезмерной «абстрактности». И чем более Индия «брахманизировалась» и «индуизировалась», тем острее становилась эта реакция и заметнее — удельный вес «небрахманского» и «неарийского» элемента в индуизме.

Символизм и гнозис упанишад

Упанишады также представляют собой своеобразную реакцию на чрезмерную ритуализованность брахманизма: опыт (в том числе и медитативный), на который они опираются, маргинален по отношению к ортодоксальной традиции. Упанишады явились ответом на потребность в «Абсолюте» — потребность, которую никоим образом не удовлетворяли абстрактные ритуальные схемы. Риши упанишад напоминают в этом отношении йогинов: и те и другие покидают лоно традиции (жертвоприношения, общественную и семейную жизнь) и, отрешившись от всего, отправляются на поиски абсолюта. Разумеется, в упанишадах основное внимание уделяется метафизике и созерцанию, тогда как основной интерес йоги заключается в аскезе и медитативной практике, — но тем не менее слияние традиции упанишад и традиции йоги отныне будет представлять собой постоянный и непрерывный процесс. Упанишады даже упоминают некоторые из йогических упражнений, рассматривая их в качестве подготовительного этапа для очищения и созерцания. Мы не будем здесь вдаваться в подробности и отметим только те аспекты разветвленной метафизики упанишад, которые непосредственно относятся к нашей теме (по поводу текстов и библиографии см. примеч. III, 5). Мы знаем, что великим открытием упанишад явилось систематически провозглашаемое тождество Атмана и Брахмана. Между тем, если мы напомним себе значение слова, установившееся за ним уже в ведийскую эпоху, мы ощутим весь размах последствий, к которым привело вышеуказанное открытие: отныне бессмертие и абсолютное могущество могли стать уделом любого, кто сумел бы овладеть тайным знанием, поскольку Брахман как раз и представляет собой «бессмертное», «неуничтожимое» и «всемогущее».

---

* вне стен, за стенами (*лат.*).

В самом деле, даже если и трудно объединить в одной формуле все оттенки значений, которые приобрело слово в ведийских и постведийских текстах, все же не вызывает сомнений, что оно всегда обозначало некую непостижимую высшую реальность, Grund* любого космического феномена и любого опыта и, следовательно, *творческую силу*, проявляющуюся на любом уровне, будь то уровень космологический (мироздание) или просто ритуальный (жертвоприношение). Нет смысла приводить здесь почти бесконечный ряд уподоблений и отождествлений, с помощью которых пытались охарактеризовать Брахман (в брахманах он отождествляется с огнем, со словом, с жертвоприношением, с ведами и т. п.), важно отметить только то, что в любую эпоху и на любом культурном уровне Брахман всегда мыслился (и прямо назывался) «неуничтожимым», «неподвижным», «основой», «принципом существования». Знаменательно, что в ведах Брахман символизирует Скамбху (Skambha), Мировой столп, Axis mundi**, – архаичность этого символа не нуждается в доказательствах, поскольку мы встречаем его и у охотников и пастухов Центральной и Северной Азии, и в «примитивных» культурах Океании, Африки и обеих Америк (см.: Eliade 1951: 235 sq.). В гимнах AB X. 7, 8 и некоторых других Брахман отождествляется со Скамбхой (букв.: – опора, столп), то есть, по сути, понимается как Grund, поддерживающий мироздание, – и Мировая ось, и онтологическая первооснова одновременно.

Можно проследить процесс диалектического развития архаического символа Axis mundi: с одной стороны, ось всегда находится в «Средине мира», поддерживая и связывая между собой три космические зоны (небо, землю, подземный мир); можно сказать, что она одновременно символизирует «космизацию» (проявление форм) и мировой закон, универсальную норму; Скамбха поддерживает и разделяет небо и землю, обеспечивая таким образом существование мира в его проявленном состоянии, препятствуя ему ввергнуться в первобытное смешение, в хаос; с другой стороны, «в Скамбхе пребывает все, что наделено душой (ātmanvat), все, что дышит» (AB VII. 8. 2). Здесь уже задано направление для будущих спекуляций упанишад: бытие, пребывающее в Оси мироздания, в его средине (в его начале), обнаруживается на другом уровне – в духовном средоточии человека, в атмане. «Тот, кто познает Брахмана в человеке, познает высшее существо (парамештхина, parameṣṭhin – Господина), а тот, кто познает высшее существо, познает Скамбху» (AB X. 8. 43)[86*]. Мы видим здесь попытку хоть как-то сформулировать невыразимую словами высшую реальность; Брахман определяется как Мировой столп, опора, основа, и термин пратиштха (pratiṣṭhā), выражающий все эти значения, часто используется уже в ведийских текстах; в «Махабхарате» и пуранах Брахман называется дхрува (dhruva), «прочное, неподвижное, твердое, вечное» (см. тексты, собранные Гондой: Gonda 1950: 47–48).

---

* почву (*нем.*).

** Ось мира (*лат.*).

Но познать Скамбху, дхрува, — не значит ли это обрести ключ к тайнам мироздания и достичь «Средины мира» в предельной глубине бытия? Познание, разрешающее загадку мироздания и загадку духа, превращается тем самым в сакральную силу. В древней Индии (как, впрочем, и в любом другом традиционном обществе) обладание тайным знанием было привилегией особого класса, специализировавшегося на проведении обрядов, — брахманов. Отождествление высшего принципа Брахмана с человеком-брахманом в подобных условиях вполне предсказуемо: «Brahma hi brāhmaṇaḥ» (Ибо брахман есть Брахман. — *Ред.*) — таков лейтмотив постведийских текстов (Gonda 1950: 51). «Рождение брахмана — вечное воплощение дхармы» (MS I. 98); «именно мудрецы и являются опорой всех этих миров» (MB XIII. 151. 3; другие тексты см.: Gonda 1950: 52).

Брахман отождествляется с Брахманом, потому что знает как структуру и происхождение мироздания, так и Слово, выражающее и то и другое сразу; напомним, что Вач (*Vāc*) — Логос — любого обладающего им человека превращает в брахмана (эта концепция присутствует уже в «Ригведе» (см.: RV X. 125. 5). Как указывает «Брихадараньяка упанишада» (см.: BU III. 8. 10), тот, кто познал неуничтожимое (акшара, akṣara, то есть Брахмана), тот и есть брахман. Короче говоря, брахманом становится любой, кто познал Бытие, высшую реальность, а обладание этим знанием равнозначно обладанию силой как таковой, сакральной силой. Классические упанишады, систематически провозглашая тождество Атмана (духа) — Брахмана (= Скамбхе, дхруве, акшаре), указывают путь к освобождению от ритуалов и «благих дел». Именно в этом пункте позиция риши упанишад совпадает с позицией аскетов и йогинов; хотя последние делают бóльший упор на менее спекулятивные и более «технические» — мистические — способы познания, они вполне согласны с тем, что истинное познание тайн бытия наделяет безграничной духовной силой. Отождествив свое тело с Космосом, йогин окончательно оформляет наблюдаемую уже в «Ригведе» тенденцию к уподоблению микро- и макрокосмоса; подчинив себе разные виды дыхания, йогин одновременно подчиняет себе ветры четырех сторон света; Мировой столп, Скамбха, уподобляется позвоночнику йогина; Средина мира находится в его теле — в «сердце» или на оси, пересекающей чакры. Поздние тексты позволяют нам проследить процесс сближения традиций: йогины, желая воспользоваться ореолом святости, окружающим древние упанишады, называют «упанишадами» и свои собственные сочинения, тогда как риши упанишад спешат обратить в свою пользу пусть и не уходящий корнями в древность, но уже весомый авторитет йогинов, «свободных» от мира, и одновременно обладающих магической властью над ним. Вот почему для наших целей был бы полезен беглый обзор элементов йоги, присутствующих в упанишадах. Он позволит нам проследить процесс усвоения йоги брахманизмом, равно как и познакомиться с некоторыми из бесконечно разнообразных ее разновидностей. Ибо — не будем забывать — отныне наше исследование будет посвящено богатой и нередко причудливой морфологии «барóчной» йоги.

Бессмертие и освобождение

Термин йога в его техническом значении впервые встречается в «Тайттирия упанишаде», I. 2. 4 (yoga ātmā), и «Катха упанишаде», I. 2. 12 (adhyātma-yoga), II. 3. 11 (здесь этот термин наиболее близок к его классическому значению) и т. д., но с йогической практикой знакомы и более древние упанишады. Так, к примеру, пассаж «Чхандогья упанишады», VIII. 15 (ātmani sarvendriyāṇi sampratiṣṭhaḥ, «сосредоточив в себе все чувства»), позволяет сделать вывод о знакомстве с практикой пратьяхары; упоминание о технике пранаям мы нередко встречаем в «Брихадараньяка упанишаде» (см., напр.: BU I. 5. 23).

С точки зрения упанишад, познание освобождает от смерти: «Веди меня от смерти к бессмертию!» (BU I. 3. 28); «обладающие познанием становятся бессмертными» (KatU II. 3. 9; Ibid. II. 3. 18 – vimṛtyu, «избавившийся от смерти»). Ту же цель должна преследовать, с точки зрения упанишад, и йога. Знаменательно, что в «Катха упанишаде» именно Яма, царь мертвых, открывает одновременно и тайны высшего знания, и практические секреты йоги. Самый сюжет этой упанишады (вдохновленный, впрочем, соответствующим эпизодом «Тайттирия брахманы») загадочен и оригинален: молодой брахман Начикетас спускается в подземный мир и, получив от Ямы обещание исполнить любые его три желания, просит рассказать о посмертной судьбе человека. Спуск в подземный мир и три дня, проведенные там, являются весьма распространенной инициатической темой: здесь вполне уместно вспомнить как о шаманских обрядах посвящения, так и об античных мистериях. Яма сообщает Начикетасу тайну «огня, который приводит в небесный мир» (KatU I. 1. 14 sq.); здесь речь идет, видимо, либо о ритуальном огне, либо о «мистическом жаре», производимом тапасом. Этот огонь представляет собой «мост к высшему Брахману» (Ibid. I. 3. 2); образ моста, часто встречающийся уже в брахманах, знаком самым древним упанишадам (см.: ChU VIII. 4. 1–2). Вообще, этот образ присутствует в различных традициях и обозначает, как правило, инициатический переход от одного уровня бытия к другому (см.: Eliade 1951: 355 sq., 419 sq.). Но главное внимание, конечно, уделяется наставлениям по поводу «великого путешествия»: сначала Яма пытается отвлечь Начикетаса от «высших устремлений», предлагая ему всевозможные земные блага, но, убедившись в его твердости, открывает ему «великую тайну», Атман, который «невозможно постичь ни экзегезой, ни разумом, ни ученостью. Лишь тот, кого он сам выберет, может его постичь» (KatU I. 2. 23). В последней фразе чувствуется определенный мистический оттенок, который становится еще более отчетливым в следующей главе, где упоминается Вишну (Ibid. I. 3. 9).

Человек, достигший совершенного самообладания, сравнивается с умелым возничим – только такой человек может достичь освобождения. «Знай, что Атман – хозяин колесницы, тело – колесница, разум – возничий, а мысль – вожжи. Чувства называют конями, а объекты чувств – пространством, по которому они совершают свой бег <...> Тому, кто зна-

ет и чья мысль всегда запряжена, подчиняются чувства, как добрые кони подчиняются возничему <...> Тот, кто знает, и чья мысль всегда чиста, достигает места, откуда невозможно родиться снова» (KatU I. 3. 3–4, 6, 8). Хотя йога и не упоминается в этом пассаже, его образность имеет специфически йогический оттенок: «упряжь», «вожжи», «возничий» и «добрые кони» отсылают нас к корню *yuj*, «обуздывать», «запрягать» (ту же образность мы находит в «Майтраяни упанишаде» (см.: MaitU II, VI). Впрочем, в другом месте рассматриваемой упанишады йога упоминается прямо: «Это уверенное подчинение себе чувств называют йогой. Так достигается сосредоточенность» (KatU II. 3. 11; см. также: KatU II. 3. 18: «И тогда Начикетас, получив от царя мертвых совершенное наставление в йоге, постигнув Брахман, избавился от старости, избавился от смерти»). Упомянем, наконец, деталь, относящуюся к области йогической физиологии: мы находим в тексте буквальное повторение шлоки из «Чхандогья упанишады», VIII. 6. 6: «Сто одна артерия отходит от сердца, одна из них подымается к голове; идя по ней, достигают бессмертия» (KatU II. 3. 16). Эта подробность важна, поскольку указывает на знакомство с системой мистической физиологии, с которой позднее – в более разработанном виде – мы встретимся в йогических упанишадах и в тантрической литературе.

«Тот, кому познание служит возничим, а мысль – вожжами, достигает другого берега, высочайшего местопребывания Вишну» (so'dhvanaḥ pāram āpnoti tad viṣṇoḥ paramaṁ padam), – утверждает KatU I. 3. 9. Здесь не идет еще речь о Вишну эпоса или пуран, но роль, которую он играет в этой первой из упанишад, упоминающих йогу в качестве средства познания Атмана и достижения бессмертия, уже указывает направление будущего грандиозного синтеза; три пути, ведущие к освобождению, – путь *познания*, который предлагают упанишады, путь *практики*, который предлагает йога, и путь бхакти (любви, преданности. – *Ред.*) – будут постепенно уподобляться друг другу и интегрироваться в единую систему. «Шветашватара упанишада», относящаяся к той же эпохе, что и «Катха упанишада», однако ориентированная на почитание Шивы, а не Вишну, являет нам следующий этап развития этого процесса. Идея тождества мистического познания и бессмертия проводится здесь самым настойчивым образом[36].

Доминирующее значение, которое получает в «Шветашватара упанишаде» тема бессмертия, заставляет думать, что эта упанишада была со-

[36] Бог наделяет бессмертием (см.: ŚU I. 6); после постижения Хары (= Шивы) «прекращаются рождение и смерть» (Ibid. I. 11); познавший Рудру (Шиву) становится бессмертным (см.: Ibid. III. 1); тот, кто признает господином высшего Брахмана, достигает бессмертия (см.: Ibid. III. 7); «обладающий истинным знанием побеждает смерть; другого пути нет» (Ibid. III. 8); [достижение. – *Ред.*] бессмертия (см.: Ibid. III. 10; III. 13); дух является «господином бессмертия» (Ibid. III. 15); знающий одолевает смерть (см.: Ibid. IV. 15, 17, 20); боги и поэты, познавшие тайное учение о Брахмане, содержащееся в ведах и упанишадах, стали бессмертными (см.: Ibid. V. 6); бессмертием наделяет только Шива (см.: Ibid. VI. 15–17); «величайший мост, ведущий к бессмертию» («amṛtasya paraṁ setum») (Ibid. VI. 19).

здана – или, вернее, отредактирована, поскольку ее текст претерпел в течение веков многочисленные изменения, – в определенных «мистически ориентированных» кругах. Термин «освобождение» встречается в этой упанишаде реже, чем в прочих (см.: ŚU IV. 16), но зато мы находим упоминание о «вечном счастье» тех, кто познал Шиву (см.: Ibid. VI. 12); это и подобные (см.: Ibid. IV. 11, 12 sq.) выражения указывают, по всей видимости, на наличие некоего мистического опыта. Шива отождествляется с Брахманом, также он называется Хара (см.: Ibid. I. 10), Рудра (см.: Ibid. III. 2), Бхагаван (Bhagavān) (см.: Ibid. III. 11). Мы не будем здесь подробно обсуждать сложную структуру и характерно «сектантский» (шиваитский) оттенок этой упанишады (см. примеч. III, 5), но нам важно было подчеркнуть ее мистический, «опытный» характер (см. также: ŚU IV. 20), чтобы объяснить то значение, которое она уделяет йогической практике (см.: Ibid. II. 8–13). Сам автор (или один из его «издателей») довольно прозрачно намекает, что владеет преданиями и «тайнами ремесла» неких усердно предававшихся практике отшельников. Вот что он пишет: «Силою подвижничества и милостью бога (devaprasādāt) мудрый Шветашватара поведал так о высшем и чистом Брахмане лучшим отшельникам – [знание], доставляющее радость собранию риши» (см.: Ibid. VI. 21)[87*].

Мы можем наблюдать за процессом усвоения традицией упанишад йогической техники, довольно близко напоминающей технику «Йога-сутр», – вот наиболее характерные пассажи:

> Держа неподвижно и прямо три части тела (то есть грудь, затылок, голову) (ср.: BG VI. 13), заставив войти в сердце все чувства и мысли, мудрец, плывущий на ладье Брахмана, пересечет все грозные потоки (см.: ŚU II. 8). Стеснив дыхание, упорядочив движение, дышать только носом и как можно медленнее (ср.: BG V. 27); мысль – как повозка, запряженная дурными конями, мудрец не должен позволять ей отвлекаться (см.: ŚU II. 9).
>
> На [месте] ровном, чистом (ср.: BG VI. 11), свободном от камешков, огня, песка, своими звуками, водой и прочим | Благоприятствующем размышлению, не оскорбляющем взора; в скрытом, защищенном от света убежище пусть он предается упражнениям (см.: ŚU II. 10)[88*]. Туман, дым, солнце, ветер, огонь, светлячки, молнии, кристалл, луна – эти предварительные образы суть проявления в Брахмане при [упражнениях] йоги (см.: Ibid. II. 11)[89*]. Когда пять стихий – земля, вода, огонь, ветер и пространство – подчинятся йоге, не будет больше ни болезней, ни старости, ни смерти для того, кто создал для себя посредством йоги огненное тело (см.: Ibid. II. 12). К числу первых признаков, указывающих на успешность йогической практики, относят легкость тела, здоровье, отсутствие желаний, чистый цвет лица, приятный голос, приятный запах, уменьшение количества выделений (ŚU II. 13 – trad. *L. Silburn*).

Мы узнаем здесь наиболее важные анги «Йога-сутр»: асану, пратьяхару, пранаяму. Упоминание акустических и световых феноменов, отмечающих этапы йогической медитации (позднейшие упанишады будут уделять им довольно большое внимание), указывает на практический, «опытный» характер тайной традиции, сохраненной для нас «Шветашватара упанишадой». Близкая к ней по времени «Мандукья упанишада» разъясня-

ет нам природу четырех состояний сознания и их отношение к мистическому слогу *ОМ*. Предельная краткость этой упанишады (она содержит только двенадцать строф) с избытком искупается важностью сообщаемых ею сведений. Ибо – пусть даже и опираясь на теорию бодрствования и сна, уже изложенную в упанишадах (см., напр.: BU IV. 3.9 sq.; ChU VIII. 6, etc.), – «Мандукья упанишада» впервые выстраивает систему уподоблений между состояниями сознания, мистическими буквами и (как верно указал Циммер, опираясь на комментарии Шанкары) четырьмя югами[90*]. Тенденция уподоблять другу другу различные уровни реальности вообще характерна для архаической и традиционной духовности; отмечаемая в Индии уже с ведийской эпохи, она получает дальнейшее развитие в брахманах и в упанишадах. Но даже на этом фоне *MU* представляет собой исключительное явление и достойно завершает вековые усилия по интегрированию в единую систему различных видов опыта: опыта упанишад, йогического, «мистического», космологического.

В первой же строфе «Мандукьи» прославляется величие и глубокий таинственный смысл слога *ОМ*[37]: этот слог охватывает собой «Все». Это «Все», являющееся одновременно и Брахманом, и Атманом, состоит из четырех «четвертей» (пада, pāda, «нога»: «подобно четырем ногам коровы», – разъясняет Шанкара); в самом мистическом слоге можно различить четыре элемента: буквы *A*, *U*, *M* и их синтез – звук *ОМ*. Это разделение на четыре части открывает путь для самых смелых уподоблений: устанавливается связь между четырьмя состояниями сознания и четырьмя «четвертями» Атмана-Брахмана, четырьмя элементами *ОМ* и – если принимать во внимание комментарий Шанкары – четырьмя югами.

> Состояние бодрствования, когда сознание направлено на внешний мир, <...> соответствует первой четверти и называется вайшванара (vaiśvānara) («универсальный, общий для всех людей»); вайшванара обозначается звуком *A* (MU 9). Состояние сна, когда сознание направлено на внутренний мир, <...> соответствует второй четверти и называется тайджаса (taijasa) («сверкающий»); его обозначает звук *U* (Ibid. 10). Сон, когда спящий не испытывает никаких желаний и не видит никаких сновидений, называется глубоким сном (сушупта, suṣupta): состояние глубокого сна <...> соответствует третьей четверти и называется праджня («познающий»); праджня обозначается звуком *M* (Ibid. 11). Четвертым состоянием называют то, что не обладает ни сознанием, обращенным на внешний мир, ни сознанием, обращенным на внутренний мир, ни тем и другим сразу, ни недифференцированным сознанием; то, что невидимо, несказанно, неуловимо, неопределимо, немыслимо, неназываемо, то, чьей сущностью является переживание своего высшего «я» (ekātmapratyayasāram), то, что по ту сторону многообразия, умиротворенное (śāntam), благожелательное (śivam), лишенное двойственности (advaitam). Это высшее «я» и должно стать объектом познания (Ibid. 7). Это четвертое состояние <...> обозначается слогом *ОМ* (Ibid. 12).

[37] По поводу древности медитативной практики, посвященной слогу *ОМ*, намеки на которую можно различить уже в ведах, см.: Deussen 1894–1918/II: 349 sq.; Hayer 1922: 180–181.

«Амритабинду упанишада» (см.: ABU XI. 12) указывает, что все переживаемое в состоянии бодрствования, сна и сна без сновидений должно пониматься как единый, неразделимый атман, но освобождения добивается лишь тот, кто выходит за пределы этих трех состояний и достигает состояния турии. Иными словами, любой опыт может быть определен как атман, но освобождение доступно лишь для того, кто вышел за пределы опыта (имеется в виду, разумеется, определенный, конкретный опыт). Четвертое состояние, турия, соответствует самадхи: это абсолютное состояние духа, лишенное какой бы то ни было определенности – на космологическом уровне ему соответствует законченный цикл, охватывающий как все четыре юги, так и вневременной период погружения в изначальное единство. Турия, самадхи обозначают дух в его недифференцированном единстве. Мы знаем, что для индийского сознания единство мыслимо только «до» или «после» творения, «до» или «после» времени. Тотальная реинтеграция, то есть возвращение к единству, является, с точки зрения индуса, единственной разумной целью любого живого существа. С этим концептуальным стереотипом нам предстоит встречаться на всех уровнях индийской духовности, независимо от конкретного культурного контекста.

Йога в «Майтри упанишаде»

«Майтраяни» или «Майтри упанишада», по сути, начинает собой так называемый период «средних» упанишад: по всей видимости, эта упанишада или современна «Бхагавадгите», или создана чуть позднее ее (примерно между II веком до н. э. и II веком н. э.); в любом случае, время ее возникновения предшествует времени возникновения дидактических фрагментов «Махабхараты» (Hopkins 1901: 33–46). Как мы в скором времени убедимся, практика и теория йоги изложена в «Майтри упанишаде» более основательно, чем в предшествующих упанишадах. Шестая глава, объемом и количеством упоминаний йогических реалий значительно превышающая остальные, по всей видимости, была добавлена позднее, но эта деталь, важная с текстологической точки зрения, никак не должна влиять на оценку самого содержания данной упанишады. (Еще раз напомним, что хронология индийских религиозных и философских текстов может указывать только на время редактирования, но никак не время создания тех или иных концепций.) Каждая строфа шестой главы начинается фразой: «Ибо сказано в другом месте», что указывает на зависимость «Майтри упанишады» от предшествующих сочинений по йоге. Впрочем, хотя проблемам йогической практики как таковой посвящены только двенадцать строф шестой главы, идеи, принадлежащие «йогическому» кругу представлений, в интересующей нас упанишаде можно обнаружить почти повсюду (например, отвращение к телу (см.: MaitU I. 4; III. 4); бренность всего существующего (см.: Ibid. III. 5); страсти, вызываемые тамасом и раджасом (см.: Ibid. III. 5) и т. д.). «Майтри» знакома только с пятью из восьми анг классической йоги (см.: YS II. 29); мы не находим упоминаний

ямы, ниямы и асаны, зато упоминается тарка (tarka) — «размышление», «правильное суждение» (этот термин достаточно редко встречается в сочинениях по йоге; «Амритабинду упанишада» (см.: ABU 16) толкует его как «медитацию, не противоречащую шастре (śāstra)», то есть ортодоксальной традиции). Интересно своим физиологическим материализмом объяснение дхараны: «Тот, кто прижмет кончик языка к нёбу и подчинит себе свой голос, дух и дыхание, сможет узреть Брахмана посредством тарки» (MaitU VI. 20);[91*] в следующей строфе (см.: Ibid. VI. 21) упоминается артерия сушумна, «служащая каналом» для праны и являющаяся опорой (во время пранаямы и медитации по поводу слога *ОМ*) для глубокой медитации, позволяющей достигнуть кевалатвы (kevalatva — «отстраненность, уединение»). Судя по этому пассажу, создатели MaitU придавали особое значение «слуховым» медитациям. Важность повторения слога *ОМ* подчеркивается в нескольких местах (см.: Ibid. VI. 3–5, 21–26): посвященная ему медитация приводит к освобождению (см.: Ibid. VI. 22); с помощью подобной медитации можно постичь Брахмана и добиться бессмертия (см.: Ibid. VI. 24); *ОМ* тождественно Вишну (см.: Ibid. VI. 23), всем богам, всем дыханиям, всем жертвоприношениям (см.: Ibid. VI. 5).

Значение, которое придается здесь медитации, посвященной мистическому слогу *ОМ*, можно объяснить как характерным для этой группы упанишад стремлением к синтезу и религиозной эклектике, так и практической эффективностью «слуховой» медитации, известной в Индии с древнейших времен и продолжающей пользоваться успехом по сей день. Двадцать вторая строфа шестой главы содержит в себе довольно невразумительные разъяснения по поводу «слова» и «отсутствия слова» в медитативной практике (эту строфу можно рассматривать как своеобразную предшественницу теории звука, шабда — śabda). В той же главе мы находим описание еще одной мистической практики, относящейся к области слуха: «Если заткнуть себе уши большими пальцами, можно услышать звук, который издает пространство внутри сердца (ср.: BU V. 9); этот звук бывает семи видов: [он подобен] шуму реки, звону колокольчика, звону медного кубка, скрипу колеса повозки, крику лягушки, [шуму] дождя и звуку слов в крытом помещении. Тот, кто преодолеет сферу этих определенных, проявленных звуков, погрузится в непроявленного Брахмана, Высший Звук. В этом недифференцированном, неопределенном Высшем Звуке все звуки подобны [цветам] (ср.: ChU V. 18. 1), обладающим разным вкусом, но порождающим один и тот же мед».

Все эти подробности по поводу «мистических звуков» указывают на разработанность техники слуховой медитации, о которой нам еще предстоит говорить далее. Вообще, осмысляя йогическую практику, «Майтри упанишада» в значительной степени основывается именно на слуховом мистическом опыте. «Когда [йогин] объединяет вместе прану, слог *ОМ* и мироздание со всеми его бесчисленными формами <...>, такое объединение называется йогой. Йога — единство дыхания, сознания и ощущений, возникающее после уничтожения всех представлений» (MaitU VI. 25). Тот, кто правильно выполняет предписания в течение шести месяцев,

добивается совершенного единения (см.: MaitU VI. 28). Но эту «тайну» можно доверить только сыну или ученику и только в том случае, если они способны к ее восприятию (см.: Ibid. VI. 29).

Упанишады группы санньяса

«Чулика упанишада», по всей видимости, современна «Майтри» и описывает простейшую из известных нам разновидностей теистической йоги (см.: Deussen 1938: 637; Hopkins 1920: 100, 110; Hauer 1932: 34). Вслед за этими двумя упанишадами были созданы две группы небольших по размеру упанишад, являющихся своеобразными учебниками аскетической практики и опирающихся на традиции веданты и йоги; упанишады первой группы — санньяса (saṃnyāsa) — написаны почти исключительно прозой, упанишады второй группы — «йогические» — стихами (см.: Deussen 1938: 629–677, 678–715; Farquhar 1920: 95). Что касается времени создания этих упанишад, то здесь можно только предположить, что они современны дидактическим фрагментам «Махабхараты» и незначительно опережают по времени «Веданта-сутры» и «Йога-сутры». В любом случае, эти упанишады вполне соответствуют эклектическому и мистическому духу той эпохи. Мы находим здесь ту же, что и в эпосе, пестроту, приблизительность и хаотичность концепций, однако тенденция к мистическому теизму (характерная также для «Бхагавадгиты» и прочей мистико-созерцательной литературы) является преобладающей.

Среди группы упанишад санньяса заслуживают упоминания следующие: «Брахма», «Санньяса» (обе состоят из разновременных фрагментов, относящихся как к эпохе «Майтри упанишады», так и к более позднему времени), «Арунейа», «Кантхашрути», «Джабала» и «Парамахамса». Все они посвящены прославлению аскетов (санньяси), покинувших мир ради того, чтобы предаваться созерцанию. «Парамахамса упанишада» (I. 2) рассматривает конкретное, «опытное» познание единства индивидуальной (дживатма, jīvātmā) и высшей (параматма, paramātmā) душ как вполне удовлетворительный эквивалент утренней и вечерней молитвы (самдхья, saṃdhyā). Еще один пример того, насколько нуждается в брахманской санкции даже самая радикальная метафизика. Во всех этих упанишадах, как правило небольших по объему и достаточно пресных в литературном отношении, призывы к «отречению» повторяются с несколько навязчивой частотой. В «Арунейа упанишаде» Брахма советует Арджуне отречься не только от всего «человеческого» (семьи, богатства, репутации и т. д.), но также и от семи высших (Bhur, Bhuvar, Svar и т. д.) и семи низших (Alala, Patala, Vitala и т. д.) сфер (см.: ArU V. 1). В некоторых из упанишад группы санньяса можно также встретить упоминание о так называемых аскетах «левой руки» (вамачари, vāmācārī), стоящих в стороне от ортодоксальной традиции; известные уже с ведийских времен, аскеты этого типа существуют в Индии и по сей день. («Парамахамса упанишада» упоминает неких аскетов, «находящихся в рабстве у чувств и лишенных истинного знания (джняна, jñāna)»; их ожидает «страшный

ад, называемый Махараурава» (см.: PU 3). Не является ли это упоминание намеком на тантризм «левой руки»?) «Брахма упанишада» (II, 9) излагает любопытную теорию о «четырех местах», где пребывает пуруша: пупе, сердце, шее и голове. Каждой из этих областей соответствует определенное состояние сознания: области пупа (или глазу) — бодрствование, шее — сон, сердцу — сон без сновидений (сушупта), голове — трансцендентальное состояние турия. В свою очередь, каждому из этих состояний сознания соответствуют Брахма, Вишну, Рудра и Акшара («неуничтожимое»). Теория соответствия между различными частями тела и состояниями сознания будет более детально разработана в хатха-йоге и тантризме.

Йогические упанишады

С точки зрения собственно йогической проблематики, упанишады группы санньяса не представляют особого интереса, поскольку не сообщают почти ничего нового. Впрочем, и среди «йогических» упанишад заслуживают внимания далеко не все. К числу наиболее важных упанишад этой группы относятся следующие: «Брахмабинду» (по всей видимости, современная MaitU), «Кшурика», «Теджобинду», «Брахмавидья», «Надабинду», «Йогашикха», «Йогататтва», «Дхьянабинду», «Амритабинду»; все они, по всей видимости, были созданы в ту же эпоху, что и основные упанишады группы санньяса и дидактические фрагменты «Махабхараты» (см.: Hopkins 1901 a: 379). Другие списки упоминают десять или одиннадцать «йогических» упанишад, относящихся к более поздней эпохе («Йогакундали», «Вараха», «Пашупатабрахма» — и т. д.). Большинство этих сочинений только повторяют традиционные клише, следуя схемам, предложенным наиболее значительными из «йогических» упанишад — «Йогататтва», «Дхьянабинду» и «Надабинду»; эти последние заслуживают более пристального внимания.

«Йогататтва упанишада» обнаруживает, пожалуй, наиболее детальное знакомство с йогической практикой: в ней упоминаются восемь анг (см.: YTU 3) и различаются четыре разновидности йоги (мантра-йога, лайя-йога, хатха-йога и раджа-йога) (см.: Ibid. 19 sq.). Несмотря на то, что в самом начале этой упанишады (см.: Ibid. 14—15) заявляется, что одной йоги без джняны недостаточно для достижения мокши, прославлению «чудес», совершаемых йогинами, посвящена тем не менее довольно значительная ее часть. Вообще, это первая из упанишад, которая детально и подробно описывает «магические способности», получаемые в ходе йогической практики и медитации. Мы находим здесь упоминание о четырех основных асанах (сиддха, падма, симха, бхадра) (см.: Ibid. 29) и перечисление недостатков, от которых надлежит избавиться начинающему йогину (лень, болтливость и т. д.) (см.: Ibid. 30). Затем следует описание практики пранаям (см.: Ibid. 36 sq.), где дается определение матры (mātrā — единицы измерения дыхания) (см.: Ibid. 40 sq.) и сообщаются довольно важные подробности из области мистической физиологии (на эффектив-

ность очищения каналов-нади указывают следующие наружные признаки: легкость тела, светлость кожи, улучшение пищеварения и т. д. (см.: YTU 46); кевала-кумбхака (kevalakuṃbhaka), то есть полная остановка дыхания, также сопровождается определенными физиологическими симптомами: в начале упражнения дыхание становится учащенным и т. д. (см.: Ibid. 52)). Кевала-кумбхака позволяет добиться власти над всеми тремя мирами. К числу непосредственных результатов йогической практики принадлежит способность летать по воздуху и подчинять себе любое из живых существ — бхучара-сиддхи (bhūcāra-siddhi). Йогин становится красивым и сильным, как бог, и к нему начинают испытывать вожделение женщины, — впрочем, несмотря на это, он обязан сохранять целомудрие любой ценой; «в результате практики удержания спермы тело йогина начинает приятно пахнуть» (Ibid. 59 и далее). Определение пратьяхары несколько отличается от того, что дается в «Йога-сутрах»: «полное отстранение чувств от объектов [чувств] во время задержки дыхания» (Ibid. 68). Длинный список сиддхи, оккультных способностей, свидетельствует о том, что авторы рассматриваемой нами упанишады были весьма неравнодушны к магии; мы находим здесь упоминание «ясновидения, яснослышания, способности преодолевать в один миг огромные расстояния, способности красноречиво говорить, принимать какой угодно облик, становиться невидимым, превращать — обмазывая их своими экскрементами — железо и прочие металлы в золото» (Ibid. 73 sq.). Эта последняя способность ясно указывает на связь между йогой и алхимией — связь, к которой нам еще предстоит возвратиться.

Разработка мистической физиологии в «Йогататтва упанишаде» более подробна, чем в «Йога-сутрах». «Пять частей» тела соответствуют пяти мировым стихиям (земле, воде, огню, ветру и эфиру), а каждой стихии, в свою очередь, соответствует определенная мистическая буква и дхарана, находящаяся под знаком того или иного бога; практикуя медитацию, посвященную той или иной стихии, йогин получает над этой стихией власть. Вот как это осуществляется на практике:

> Область от лодыжек до колен называется областью притхиви (pṛthivī — земли); [иконографический символ этой стихии] — квадратной формы и желтого цвета, [его мантрой является] буква *la*. Направив дыхание одновременно с буквой *la* в область земли (притхиви, то есть в область от лодыжек до колен) и созерцая Брахму, [представляемого] с четырьмя лицами желтого цвета, [йогин] должен практиковать указанную дхарану в течение двух часов. Таким образом он получит власть над стихией земли. Смерть не страшна тому, кто получил власть над стихией земли (Ibid. 85 sq.).

Стихии апас (*āpas* — вода) соответствует мистическая буква *va*; соответствующая дхарана должна быть направлена на область между коленями и прямой кишкой. Йогину, осуществившему эту дхарану, не угрожает смерть от водной стихии. (Некоторые источники уточняют, что эта медитация позволяет без всяких усилий удерживаться на поверхности воды.) Стихии агни (agni — огонь) соответствует буква *ra* и область между

прямой кишкой и сердцем; осуществив соответствующую дхарану, йогин становится «несгораемым». Стихии вайу (vāyu – воздух) соответствует буква *ya* и область между сердцем и точкой в середине лба; освоившему эту дхарану не страшны более никакие проявления атмосферной активности. Область акаши (ākāśa – эфир, мировое пространство) простирается от бровей до макушки – с ней соотносится буква *ka*; соответствующая дхарана позволяет летать по воздуху. Все эти сиддхи довольно популярны как в индийской мистико-аскетической традиции, так и в фольклоре, посвященном йогинам.

Самадхи описывается как парадоксальная ситуация, в которой оказывается дживатма (индивидуальная душа), отождествившая себя с параматмой (универсальным духом). В этом состоянии йогин может делать все что ему заблагорассудится: при желании он может погрузиться в Парабрахман (Parabrahman) или наоборот, сохранив тело, остаться на земле и пользоваться какими угодно способностями. Также он может стать богом, жить в окружении почестей на небесах, принимать любой облик. «Йогин, ставший Богом, может жить столь долго, сколь пожелает». В заключение YTU приводит список асан и мудр (см.: YTU 112 sq.), который частично будет повторен в «Хатха-йога-прадипике». Помимо прочего, мы находим здесь упоминание довольно специфической медитативной позы, обладающей терапевтическим эффектом, – стоя на голове, поднять ноги кверху; повторяя подобное упражнение в течение трех месяцев, можно избавиться от морщин и седых волос (см.: Ibid. 126). Что касается мудр, то они наделяют уже знакомыми нам сиддхи: способностью летать по воздуху, знанием будущего и даже бессмертием (последним наделяет, в частности, ваджроли-мудра – vajrolīmūdrā)[92*].

Отметим, что в «Йогататтва упанишаде» йогическая практика переосмысляется в свете диалектики веданты: дживатму и параматму отныне заменяют пуруша и Ишвара, «я» и Бог. Другой отличительной чертой данной упанишады является ее «опытный», практический характер. По сути, она представляет собой учебник, содержащий весьма конкретные рекомендации относительно аскетической практики. Цель этой практики указывается с предельной ясностью: превращение в «человекобога», бесконечное удлинение срока жизни, достижение абсолютной свободы. Впрочем, подобные цели характерны для любой из разновидностей «барочной» йоги, не говоря уже о тантризме[38].

В «Надабинду упанишаде» представляет интерес персонификация мистического слога *OM* в виде птицы, правым крылом которой является буква *A* и т. д.; упоминаются миры, соответствующие тем или иным частям ее тела (см.: NBU 1–5). Далее перечисляются 12 дхаран, и по поводу каждой сообщается о посмертной судьбе, ожидающей йогина, который умрет во время ее осуществления (в каком из миров он очутится, среди

[38] Определенные элементы тантризма можно обнаружить и в рассматриваемой упанишаде: мы встречаем здесь упоминание кундалини (YTU 82 sq.) и двух мудр эротического характера – ваджроли и кхечари (Ibid. 126).

каких богов и т. д.). Упоминается и знаменитый ведантистский пример со змеей и веревкой, иллюстрирующий теорию «мировой иллюзии». Но наибольший интерес в данной упанишаде представляет описание слуховых галлюцинаций, возникающих во время определенных йогических упражнений. Звук, который слышится при выполнении сиддха-асаны, заглушает все шумы наружного мира и через пятнадцать дней приводит йогина в состояние турии (см.: NBU 31–32). Поначалу он носит устрашающий характер (напоминая шум океана, грохот грома и рев водопада), затем становится более мелодичным (напоминая звуки мардалы[93*], колокола и рога) и, наконец, начинает «утончаться» (напоминая звуки вины[94*], флейты и жужжание пчелы) (см.: Ibid. 33–35). Йогин должен добиваться предельного «утончения» звука, иначе медитация не будет иметь никакого смысла. В случае ее положительного исхода йогина ожидает слияние с Парабрахманом, «лишенным звука» (ашабда – aśabda). Этот уровень медитации, по всей видимости, напоминает каталептический транс, поскольку о йогине говорится, что «он подобен мертвому; он стал освобожденным» (мукта). В состоянии унмани (unmanī – возникающем после прекращения слуховых галлюцинаций) тело йогина «подобно чурбану; он не ощущает ни тепла, ни холода, ни удовольствия, ни страдания» (Ibid. 53–54). И, разумеется, он не слышит более никаких звуков.

Как можно видеть, эта упанишада также обладает «опытным», практическим характером; возникла она, по всей видимости, в среде йогинов, испытывавших особый интерес к слуховым медитациям. Но не следует забывать, что подобные медитации невозможны без сопутствующих йогических практик (асан, пранаям и т. д.) и что их конечной целью является преобразование всего мироздания в грандиозную звучащую теофанию (по поводу «мистических звуков» см. примеч. III, 6).

Из всех поздних упанишад «Дхьянабинду упанишада», пожалуй, наиболее богата техническими рецептами и мистическими откровениями. Ее сугубо магический, без какого-либо намека на благочестие, характер бросается в глаза с первых же строк: утверждается, что любые, сколь угодно тяжкие грехи могут быть упразднены посредством дхьяна-йоги. Подобные взгляды характерны для радикального тантризма, адептам которого позволяется пренебрегать любыми общественными и моральными нормами. Так же как и «Надабинду», «Дхьянабинду упанишада» начинается с иконографического описания слога *ОМ*, который в процессе созерцания должен быть отождествлен с Брахманом. Каждой из букв этого слога (*а+у+м*) соответствует определенный «мистический» цвет и определенный бог. Впрочем, боги (лишенные здесь религиозного значения и низведенные на уровень простых иконографических символов) упоминаются и в другом контексте, – к примеру, пранаяма уподобляется трем основным богам ведийского пантеона: «Брахма – вдох, Вишну – задержка [дыхания], Рудра – выдох». Однако в любом случае эта пранаяма должна осуществляться посредством сосредоточения на слоге *ОМ* (см.: DBU 19 sq.).

Особенно разработано учение о «тонкой» физиологии. Сообщается, что «лотос сердца» имеет восемь лепестков и тридцать две артерии (см.:

DBU 25). Пранаяма приобретает специфический характер: дыхание должно осуществляться посредством трех «мистических артерий» — сушумны, иды и пингалы — и «поглощаться» в точке между бровями, являющейся одновременно «началом носа и местопребыванием бессмертия» (Ibid. 40). Упоминаются четыре асаны, семь чакр («центров») и десять нади («артерий» индийской мистической физиологии)[39]. Также мы обнаруживаем упоминание «пробуждения» парамешвари (parameśvarī), то есть кундалини, специфической тантрической практики, о которой нам еще предстоит говорить (см.: Ibid. 66 sq.). Имеют место также элементы эротической магии, отчасти напоминающей оргиастическую практику вамачари (тантризма «левой руки») и секты сахаджия; впрочем, в данном случае дело ограничивается одними намеками и точные и подробные указания отсутствуют. В частности, мы читаем, что практикующий кхечари-мудру (khecarīmudra)[40] даже в объятиях «женщины не теряет своего семени» (Ibid. 84) (речь идет о характерной для тантризма практике задержки семяизвержения). Далее:

> бинду (bindu — так на «тайном» языке называется semen virile*) не покидает тело во время практики кхечари-мудра. Достигнув области гениталий, бинду возвращается силою йони-мудры (yonimudrā)[95*]. Бинду бывает двух видов — белое и красное. Белое называется шукла (śukla), красное — махараджас (mahārajas). Раджас, цветом подобное кораллу, пребывает в гениталиях (NB: в тантрических сочинениях термином «раджас» обозначаются выделения женских половых органов). Семя находится в области луны на полпути между аджня-чакрой (ajñācakra — в области лба) и тысячелепестковым лотосом (то есть сахасрара, sahasrāra). Бинду и раджас сочетаются весьма редко; бинду — Шива, а раджас — Шакти; семя — луна, раджас — солнце; добившийся их сочетания получает совершенное тело.

В индийском эротическом словаре все вышеуказанные термины обладают вполне определенным смыслом. Речь в подобных случаях всегда идет о «прорыве уровней», объединении двух полярных принципов (Шивы и Шакти), преодолении противоположностей, возникающем в результате тайной эротической практики, о которой нам еще предстоит говорить. Пока же отметим «практический» и «тантрический» характер рассматриваемой упанишады. Мы видим, что знаменитая эротическая магия, обычно связываемая с тантризмом, отнюдь не чужда была и этому раннему этапу йоги; разнообразие методов «освобождения» уже и в эту эпоху отнюдь не считалось предосудительным.

---

[39] Сообщается (см.: DBU 42), что число асан весьма значительно, но основными являются четыре — сиддха, бхадра, симха, падма. Список семи чакр (см.: Ibid. 44 sq.) совпадает с тем, что мы обнаруживаем в тантрических сочинениях (см. с. 224). Сообщается также (см.: Ibid. 51), что существует 72 000 нади, из которых названия имеют только 72; наиболее важны ида, пингала и сушумна (см.: BU II. 1. 9; PraśU III. 9).

[40] Кхечари-мудра пользуется исключительной популярностью в тантрической литературе: сумевший «сделать неподвижным» свое semen virile достигает бессмертия. По поводу текстов см.: Dasgupta 1946: 278, n. 1. Также см. с. 345.

* сперма (*лат.*).

Еще раз подчеркнем «опытный», практический характер всех «йогических» упанишад. Чистое познание, «диалектика абсолютного» отнюдь не рассматриваются здесь как единственное средство достижения освобождения. Тождество Атмана-Брахмана постигается отныне не посредством чистого созерцания, а посредством аскетической практики, подразумевающей знакомство с мистической физиологией; можно сказать, что тело человека как бы преображается в «космическое» тело, в котором реальные органы, артерии и вены играют второстепенную роль по отношению к мистическим «центрам» и «артериям», способствующим «пробуждению» космических или божественных сил. Эта тенденция к конкретике, к наглядности, стремление к точной анатомической локализации космических сил характерны для всей средневековой индийской мистики. Личное почитание божества и «тонкая» физиология вытесняют догматически застывший ритуализм и традиционные метафизические спекуляции. Путь к освобождению становится отныне путем аскетической практики, менее трудной для усвоения, чем метафизика веданты или махаяны.

Магия и йога «в брахманистском ключе»: «Ригвидхана»

В огромной массе литературы, посвященной ритуалу, нередко можно встретить упоминания о магах, аскетах, «созерцателях» и т. п. Иногда эти упоминания носят достаточно беглый характер; так, к примеру, «Апастамба-сутры» (см.: ĀŚS 2. IX. 23. 6–8) сообщают о неких шраманах, занимающихся черной магией: «Им достаточно подумать, чтобы сбылось любое их желание, – к примеру, [желание] низвести на землю дождь или наделить плодородием, желание ясновидения, передвижения со скоростью мысли и другие подобные желания» (см.: ĀŚS 2. IX. 23. 6–8). Некоторые сиддхи, например способность летать по воздуху, упоминаются весьма часто: «Самавидхана», одна из брахман «Самаведы», посвященная магии, упоминает умение летать по воздуху в числе «магических способностей» (SVB III. 9. 1). «Ригвидхана»[41] позднее по времени, но весьма любопытна – поскольку ведийские гимны перетолковываются здесь в «магическом ключе», – это собрание текстов содержит указание на то, что определенная диета и определенные ритуалы наделяют способностью исчезать по своему желанию, улетать за пределы земного мира, видеть и слышать на огромном расстоянии, подобно тому, кто находится на высочайшей горе (RV III. 9. 2–3). Последнее «умение» приписывают себе также шаманы Арктики и Северной Азии (Eliade 1951: 69 sq., 205 sq.).

«Ригвидхана» упоминает едва ли не все возможные разновидности магических, йогических и мистических практик. Это собрание текстов является идеальным примером, иллюстрирующим процесс индуизации ведийской традиции. Мы можем наблюдать, как верования и практики, не имеющие никакого отношения к брахманизму и, весьма вероятно, к арийскому миру вообще, усваиваются ортодоксальной традицией и «освя-

[41] Ed. R. Meyer. Berlin, 1878. English translations by J. Gonda. Utrecht, 1951.

щаются» с помощью ведийских цитат. Магия прославляется наравне с ритуалом и тайными знаниями. С помощью магии можно принудить верховное божество послать на землю дождь (см.: RV II. 9. 2), с помощью медитации можно сжечь своего врага (см.: Ibid. I. 16. 5), с помощью соответствующего обряда можно заставить выйти из воды критья (kṛtyā) — опасного демона в женском обличье (см.: Ibid. II. 9. 3). Знание священных писаний позволяет осуществлять все желания (см.: Ibid. I. 7. 1). Выполнивший определенные обряды может вспомнить о своих предшествующих воплощениях (см.: Ibid. II. 10. 1) — последнее, надо заметить, является специфически йогической практикой (см. с. 109).

Известно также упражнение пранаяма (см.: RV I. 11. 5): его необходимо повторить 101 раз (см.: Ibid. I. 12. 1), мысленно произнося при этом слог *ОМ* (см.: Ibid. I. 12. 5). С главы III. 36 начинается изложение собственно йогических методов. Йогой следует заниматься в полночь, «когда все существа погружены в глубокий сон» (Ibid. III. 36. 2): в удобном для занятий месте следует усесться в медитативной позе, «почтительно сложив ладони» (Ibid. III. 36. 4) (поскольку медитация осуществляется во имя Нараяны (см.: Ibid. III. 36. 1)[96*]) и закрыв глаза; необходимо произносить «в сердце» слог *ОМ* (Ibid. III. 36. 5). Когда перестанет ощущаться и восприниматься что бы то ни было, когда «исчезнут даже мысли по поводу йоги, тогда цель будет достигнута» (Ibid. III. 37. 1). Что до пранаямы, то она должна осуществляться следующим образом: необходимо «поднять» манас в область пупа, затем в область сердца, затем «утвердить» его между бровей («в высшем месте») и, наконец, поднять его до самой макушки, откуда снова посредством дыхательных упражнений опустить его в область пупа (см.: Ibid. III. 37. 2 sq., 38. 1). «Высшее место» символизирует Брахмана. С помощью этого йогического упражнения можно постичь природу духа, стать святым и добиться самого возвышенного (прамá, paramā) (см.: Ibid. III. 37. 2—4) из всех состояний. Сосредоточения (дхарана) можно добиваться, направляя манас на солнце, огонь, луну, вершины деревьев или гор, море и т. д. (см.: Ibid. III. 38. 5; 39. 1). Обнаружив Брахмана внутри головы, можно достичь высочайшего света, подняться к звездному небу: подобно Высшему Духу, йогин получает возможность созерцать свое Высшее «я» (см.: Ibid. III. 39. 3—4). Впрочем, в другом месте (см.: Ibid. III 41. 4) утверждается, что получить «божественное око» можно с помощью магических формул и жертвоприношений огню: мы видим, что архаическая ритуальная магия отнюдь не торопится сдавать былые позиции.

Йогические практики, описанные в «Ригвидхане», уже довольно сильно окрашены мистицизмом. Указывается, что, даже если йогин не достигнет цели — видения Высшего «я», — он должен продолжать бхакти, поскольку Бхагаван «любит тех, кто его любит» (Ibid. III. 41. 4). Медитируя о Нараяне, следует представлять его в середине солнечного диска (см.: Ibid. III 42. 1) — предвестие тантрической практики иконографических «визуализаций». С другой стороны, утверждается, что Вишну может быть постигнут только через бхакти (см.: Ibid. III. 42. 6). Ранее (см.: Ibid. III. 31. 1) упоминалась пуджа и подробно описывался культ «несокрушимого

Вишну»: необходимо «утвердить мантры» (mantranyāsam) «в своем теле и в теле богов» (RV III. 32. 2). В другом месте (см.: Ibid. III. 30. 3–6) перечисляются части тела, с которыми следует «соотнести» 16 строф (сукта) знаменитого гимна «Ригведы» «Пурушасукта» (см.: PB X. 90): первую строфу – с левой рукой, вторую – с правой и так далее; упоминаются ноги, колени, бедра, пуп, сердце, горло, руки, рот, глаза и макушка головы. Напомним, что «Пурушасукта» описывает создание Вселенной, явившееся результатом жертвоприношения «Гиганта первоначальных времен»[42] (Пуруша): ритуальная «проекция» (ньяса, nyāsa) строф этого гимна на разные части тела призвана отождествить тело с мирозданием и богами (поскольку последние также появились в результате жертвоприношения). Ньяса приобретет в тантризме популярность, на первый взгляд, довольно неожиданную, – впрочем, для позднего, «эклектического» индуизма характерна тенденция интегрировать и переосмыслять ведийскую образность в контексте, порой весьма удаленном от первоначальной брахманской традиции. «Ригвидхана» с помощью ведийских цитат оправдывает решительно все, начиная от банальной любовной магии и кончая йогой и бхакти. Сочинения позднейшего времени уже не станут столь часто ссылаться на ведийские тексты: великие ведийские боги будут частично забыты. Согласно утверждению «Ригвидханы» (см.: RV III. 35. 1), «Пурушасукта», точно так же, как и Вишну, позволяет достичь небесных миров: «это высочайшая из медитаций йоги». Нам неизвестна точная дата этого утверждения, но очевидно, что уже в эту эпоху йогическая техника была полностью интегрирована в ортодоксальную традицию.

Аскеты и «созерцатели», «добрые» и «злые»

Писать историю индийских аскетических «орденов» и мистических сект отнюдь не входит в наши задачи, однако было бы нелишним, опираясь на конкретный текст, указать некоторые тенденции, которым следовали в своей практике аскеты, йогины и «поклонники экстаза». Наиболее полная информация о них, которой мы располагаем, относится к эпохе, значительно более поздней, чем эпоха возникновения буддизма, – забывать об этом факте отнюдь не следует. Но, с другой стороны, мы видели, что упоминания об аскетах и мистиках нередки уже в «Ригведе», из чего можно заключить, что некоторые категории муни, тапасвинов и йогинов – пусть даже и упоминаемые только в поздних по времени сочинениях – существовали в Индии уже в доисторическую эпоху (см. с. 308 и далее).

«Вайкханаса-смарта-сутры»[43], созданные в IV веке н. э., но содержащие материал, относящийся к значительно более раннему времени, при-

[42] Этот индоевропейский миф, известный также и другим народам, принадлежит к числу наиболее архаичных.

[43] Ed. W. Caland. Calcutta, 1927 (Bibliotheca Indica); english translation by W. Caland, 1929 (Bibliotheca Indica).

водят длинный список аскетических «орденов», то есть различных категорий отшельников, уединяющихся в лесах «с супругами и без супруг». Аскеты «с супругами» бывают четырех видов (см.: VSS, VIII. 6 sq.): 1) аудумбара (audumbara), питающиеся плодами, дикими растениями и кореньями, практикующие аскезу, но выполняющие ритуал шраманака (śrāmaṇaka)[97*]; 2) вайринча (vairiñca), выполняющие ритуалы ангихотру, шраманака и вайшвадэва (vaiśvadeva)[98*], но при этом «полностью погруженные в Нараяну» (то есть теисты, избравшие путь бхакти); 3) валакхилья (vālakhilya), примечательные своими длинными волосами и разорванными или сделанными из древесной коры одеждами; 4) пхенапа (phenapa), «поклонники экстаза» ([возможно ассоциирующиеся с] унматтака, unmattaka), спящие на земле, питающиеся «тем, что падает на землю» и практикующие аскезу, называемую чандраяна (cāndrāyaṇa — строгое согласование приема пищи с лунными фазами); они «направляют свои помыслы к Нараяне и стремятся только к освобождению». Разновидности отшельников «без супруг» бесчисленны, они не имеют специальных названий, но именуются в соответствии с родом их аскетической практики («живущие как голуби», «едящие только то, что высушено солнцем» и т. д.) (Ibid. VIII. 8). Сходство их с современными индийскими факирами указывает на крайнюю живучесть традиций подобного рода. Особую категорию составляют аскеты, ищущие освобождения, из чего можно сделать вывод, что все прочие аскеты (кроме пхенапа, которые также mokṣam eva prārthayante* (см.: Ibid. VIII. 7)) ищут не «освобождения», а чего-то иного, например бессмертия, блаженства или йогических способностей. Аскеты, ищущие освобождения, бывают четырех видов: 1) кутичака (kuṭīcaka — странствующие по знаменитым скитам, в каждом из которых им позволено есть не более восьми раз кряду; познав суть «пути йоги», yogamārgatattvajñāḥ, они ищут освобождения); 2) бахудака (bahūdaka — ходят с «тройным посохом», одеты в красное, просят подаяния только в домах брахманов, добродетельных людей и т. д.; ищут освобождения); 3) хамса (haṃsa — не могут оставаться в одной деревне более суток, питаются коровьим навозом и мочой, практикуют чандраяну и т. д.); 4) парамахамса[99*] (paramahaṃsa) (см.: Ibid. VIII. 9a). Эти последние вызывают наибольший интерес — мы имеем здесь дело с исключительно древней, аборигенной аскетической традицией, антибрахманистской по своей направленности и предвосхищающей некоторые «экстремистские» тантрические течения. Парамахамса живут под деревьями, на кладбищах или в заброшенных домах; некоторые из них не носят одежды. Для них «не существует ни добра, ни зла, ни святости, ни греха, ни вообще каких бы то ни было противоположностей». Безразличные ко всему, они с одинаковой безмятежностью взирают на кусок золота и на кусок глины. Погруженные в Атман ([возможно] — sarvātmānaḥ**), они просят подаяния у людей любой касты.

Итак, перед нами своеобразная попытка классификации путей, ведущих к освобождению. Кутичаки практикуют йогу, парамахамса — нечто

* стремятся именно к освобождению (*санскр.*).

** духовная основа всего сущего (*санскр.*).

вроде тантризма, бахудаки и хамса следуют «мистическим путем». Далее (см.: VSS VIII. 9. 6) текст сообщает нам о двух видах «отречения от желаний» (нишкама, niṣkāma) — «деятельном» и «бездеятельном». «Деятельное отречение от желаний» заключается в том, что аскет, решивший выйти из круга воплощений и вооруженный теорией санкхьи и практикой йоги[44], пытается приобрести восемь сиддхи. Однако настоящие риши, добавляет текст, презирают эти «чудесные» способности (сиддхи). «Бездеятельным отречением от желаний» называется посмертное слияние индивидуальной души с Брахманом (Параматмой), — душа подымается к «высочайшему свету», находящемуся по ту сторону чувственного опыта и наделяющему вечным счастьем. То есть речь, по сути, идет о мистическом пути, когда индивидуальная душа отказывается от себя во имя высшего духа, лишается своей индивидуальности и получает взамен бессмертие и вечное блаженство (ананда-амрита, ānandāmṛta)[45].

Существует три разновидности йогинов, «практикующих бездействие»: саранга (sārāṅga), экаришья (ekāṛṣya) и висарага (visāraga)[46]. Каждая из этих разновидностей подразделяется, в свою очередь, на несколько подвидов. Мы не знаем, в какой степени эта классификация соответствует реальности, но не вызывает сомнений, что описанные в «Вайкханаса-смарта-сутрах» категории аскетов действительно существовали (некоторые из них существуют и до сих пор), хотя на практике различия между ними могли быть и не столь выраженными. Категория саранга делится на четыре подвида: 1) те, кто не выполняют пранаям и прочих йогических упражнений, но пребывают в постоянной уверенности: «я — Вишну» (следовательно, мы имеем тут дело с одним из многочисленных течений, позднее объединившихся в вишнуизм); 2) те, кто выполняют пранаямы и другие упражнения (то есть принадлежат к «ортодоксальной» йоге, более или менее основывающейся на «Йога-сутрах»); 3) те, кто следуют «правым путем», выполняя восемь анг йоги, но начинают при этом с пранаямы (пропуская, таким образом, яма и нияма); 4) те, кто выполняют все йогические упражнения, но идут по «дурному пути» (вимарга, vimārga), «против Бога» (что в данном случае имеется в виду, не совсем ясно — возможно, речь идет об атеистической разновидности йоги).

Аскеты категории экаришья бывают пяти видов: 1) «идущие далеко» (дурага, dūraga) — те, кто предаются «космическим» медитациям, типологически довольно близким к тантрическим (пытаются достичь единения с Вишну, заставив проявиться космические силы, находящиеся в ла-

[44] На этот счет текст не оставляет сомнений: мы встречаем здесь упоминание учения санкхьи (sāṃkhyajñāna) и такие технические термины из области йоги, как пранаяма, асана, пратьяхара.

[45] Можно подумать, что этот «мистический путь» противоположен «магическому пути» санкхьи-йоги, где акцент делается на медитации и целью является не столько бессмертие, сколько получение магических способностей.

[46] В. Чаланд, издатель текста, отмечает, что эти названия более нигде не встречаются в индийской литературе и что санскритский комментарий не проясняет их смысла.

тентном состоянии в «артерии» пингала. Целью медитации является освоение разных типов космического сознания — «солнечного», «лунного» и т. д.; практика называется «дурага», поскольку для единения с Вишну необходимо выйти за пределы космического круговорота); 2) «не идущие далеко» (адурага, adūraga), ставящие своей целью непосредственное слияние индивидуальной души с Мировым духом; 3) «проходящие сквозь точку между бровей» (бхрумадхьяга, bhrūmadhyaga) — те, кто добиваются слияния с Мировым духом, заставляя прану пройти через «пять областей» (от пальцев ног до колен, от колен до заднего прохода, от заднего прохода до сердца, от сердца до нёба, от нёба до середины бровей) и вернуться через пингалу; 4) «не являющиеся преданными» (асамбхакта, asaṃbhakta) — те, кто добиваются слияния с мировым духом посредством «прямой медитации»: «видят» его перед собою, приветствуют, сложив ладони, и т. д. (несмотря на свое странное название, асамбхакты являются, как мы видим, вполне благочестивыми поклонниками божества); 5) «преданные» (самбхакта, saṃbhakta).

Разновидности аскетов категории висарага бесчисленны, но всех их объединяет стремление «идти по дурному пути». Нет никаких сомнений, что в данном случае речь идет об аскетах «левой руки» (вамачари). Их происхождение объясняется вполне традиционно: чтобы скрыть «истину», Праджапати выдумал «учение этих висарагов». Подобные объяснения часто встречаются в индийской религиозной литературе, когда возникает необходимость объяснить существование той или иной «аморальной» секты. Впрочем, «Вайкханаса-смарта-сутры» признают, что эти аскеты занимаются умерщвлением плоти, знакомы с йогической техникой, повторяют мантры и даже предаются некоторым видам медитаций, — однако проделывают они все это вовсе не для того, чтобы слиться с Мировым духом. Они уверяют, что Мировой дух находится у них в сердце. Некоторые из них стремятся к освобождению, отрицая при этом необходимость медитации. Другие утверждают, что слияния с Мировым духом можно достичь, выполняя обряды согласно предписаниям. Все эти противоречивые сведения не отменяют, однако, главного — «еретического» характера движения висарагов. В рассматриваемом нами тексте они именуются не иначе, как «эти скоты висарага»; утверждается, что они не достигнут освобождения «в этой жизни», и читателя увещевают ни в коем случае не следовать их примеру.

Это подробное изложение содержания «Вайкханаса-смарта-сутр» понадобилось нам для того, чтобы отметить факт существования аскетических и «тантрических» движений задолго до появления тантрического учения и тантрической литературы в собственном смысле слова. По сути, практики и верования подобного рода уходят корнями еще в доведийскую эпоху; несмотря на скудость источников[47], мы смело можем утверждать, что они существовали на всем протяжении индийской истории.

---

[47] Списки всевозможных разновидностей аскетов и йогинов встречаются в индийской литературе довольно часто, но, как правило, они носят компилятивный характер (см. примеч. III, 7).

Глава IV
ТРИУМФ ЙОГИ

Йога и индуизм

Мы можем проследить, как представления о йогической практике (рассматриваемой в качестве одного из самых надежных «путей к спасению») постепенно проникают в литературу богословско-юридического характера и в религиозно-дидактические главы эпоса. Очертить конкретные этапы этого проникновения, приведшего в конечном счете к полному завоеванию йогой индийской духовности, непросто — мы можем только приблизительно определить интересующую нас эпоху как время между IV веком до н. э. и IV веком н. э. Примечательно, что этот триумф йоги совпадает по времени с победоносным «наступлением» народных мистических учений. По сути, йога проникла в индуизм в самый разгар кризиса ортодоксии, когда последняя вынуждена была пойти на союз с «сектантскими» мистическими движениями. Осуществляя экспансию, брахманизм — как, впрочем, и любая другая «торжествующая» религия — вынужден был усваивать значительное количество чуждых (если не прямо враждебных) элементов. Уже в ведийскую эпоху началось сближение с местными, доарийскими религиозными культами (например, с культом Шивы). Но в эпоху начала индийского средневековья (период от возникновения буддизма до создания «Бхагавадгиты») натиск местных традиций начинает принимать угрожающие для брахманизма пропорции; порой возникает впечатление, что ортодоксия просто капитулирует перед победоносной «революцией снизу». Именно в эту, еще малоизученную, эпоху и возникает феномен так называемого индуизма; приобретшие всеиндийскую популярность Шива, Вишну и Кришна оттесняют на задний план древний ведийский пантеон. Изучение причин этих глубоких и всесторонних изменений не входит в наши задачи, однако ясно, что одним из их главных побудительных мотивов явилась испытываемая широкими народными массами нужда в более конкретном религиозном опыте, в доступной для каждого, интимной и личной мистической привязанности. Этим требованиям вполне отвечали традиционные (то есть популярные, «барочные», не-систематические) йогические течения; пренебрежительно относясь к традиционному богословию и ритуалам, йога подобного рода делала ставку почти исключительно на непосредственный, конкретный, еще тесно связанный с физиологическим субстратом опыт.

Понятно, что это все более и более глубокое проникновение йоги в ортодоксальную традицию не могло не встречать сопротивления. Время

от времени раздавались возражения против пропаганды аскетов и «магов», уверявших, что только их практика позволяет достичь конечного освобождения (мукти) и приобрести «оккультные способности» (сиддхи). Оплотом этого сопротивления являлись, разумеется, официальные круги ортодоксального брахманизма — законоведы и метафизики веданты. И те и другие предостерегали против «крайностей» аскетической и созерцательной практики йоги — иногда утверждалось, что она «чрезмерна», иногда — что она противоречит идеалу веданты. Ману пишет: «Подчинивший себе тело и сознание может достичь своих целей, не истязая себя посредством йоги»[48]. Шанкара, допуская, что йога «наделяет сверхъестественными способностями», утверждает, что «высшее блаженство не может быть достигнуто посредством йоги»[49]. Впрочем, ведантисты всегда отдавали предпочтение чисто метафизическому познанию.

В любом случае критика подобного рода носила достаточно спорадический характер. Более того, если ведантисты рассматривают йогу только как средство приобретения магических способностей, — в крайнем случае как «предварительное очищение», создающее предпосылки для истинного спасения, каковым является метафизическое познание, — во многих богословско-юридических трактатах практика йоги не только допускается, но в некоторых случаях и прямо рекомендуется. К примеру, «Васиштха дхармашастра» утверждает, что «даже ежедневное повторение вед, даже жертвоприношения не столь полезны для дваждырожденного, как практика йоги» (VDŚ XXV. 7). В «магическом плане» и как средство очищения эта практика не имеет себе равных: «Трижды удержавший свое дыхание, усердно следуя правилам йоги, немедленно уничтожает все грехи, совершенные им за сутки» (Ibid. XXVI. 1). Другой богословско-юридический трактат, «Вишнусмрити», также высоко отзывается о «чудесных качествах» йоги: «Тот, кто медитирует, получает все, о чем он медитирует, — настолько велика таинственная сила медитации». Впрочем, далее — и на это следует обратить внимание — указывается, что йогину отнюдь не следует пользоваться полученными в ходе медитации

---

[48] MS II. 98; Ганганатх Джха (Manusmṛti. The laws of Manu with the Bhāṣya of Medhātithi. Calcutta, 1921. Vol. 1, part. II. P. 363) следуя за Медхатитхи, переводит yogataḥ как «by careful means», но Г. Бюлер (Sacred Books of the East. Vol. 45. P. 48), следуя за комментаторами Нараяной и Нанданой, понимает yogataḥ в смысле «посредством йоги».

[49] Śaṃkara Commentaire au Vedānta-Sūtra / Trad. G. Thibault. Vol. 5. P. 223, 298. (Редактору не удалось идентифицировать французское издание, на которое ссылается М. Элиаде. Чаще в научной литературе даются ссылки на английский перевод: Brahma-sūtras with the Commentary by Śaṃkara / Tr. by G. Thibaut: In 2 vol. // SBE. 1890–1896 / 34, 38). В свою очередь Рамануджа, допуская, что «посредством йогической интуиции» можно познать «происходящее в трех мирах» и даже добиться «непосредственного постижения» Брахмана, утверждает (следуя за «Бхагавадгитой»), что «мистическое сосредоточение духа» должно осуществляться только посредством бхакти (см.: Vedānta-Sūtras with the Commentary of Rāmānuja: In 3 vol. / Trad. G. Thibaut. // SBE 1904 / 48: 213, 273, 284).

способностями, поскольку его единственной целью является конечное освобождение. «Йогин должен отогнать от себя любые помыслы о бренных предметах и посвятить медитацию тому, что вечно и неуничтожимо. Но вечным и неуничтожимым является только пуруша. Слившись с ним (посредством непрерывной медитации), йогин достигает конечного освобождения» (VS XCII. 11–14). Позиция, надо заметить, полностью совпадающая с позицией «Йога-сутр».

Йога в «Махабхарате»

Последние книги «Махабхараты» являют нам картину полной «индуизации» йогической практики – йога начинает занимать важное место в этом эпосе, пользовавшемся популярностью прежде всего в не-брахманских кругах. Не так давно была выявлена связь главных героев эпоса, Пандавов, с ведийской мифологией (Викандер, Дюмезиль). Но, возникшая впервые как героический эпос и оформленная в этом виде где-то в VII–VI веках до н. э., «Махабхарата» с тех пор бесчисленное количество раз подвергалась интерполяциям. Принято считать, что в I–II веках н. э. в поэму было введено наиболее значительное количество мистико-теологических, философских и юридических текстов – в виде как отдельных эпизодов, так и целых книг (к примеру, книги XII и XIII). Все эти разнородные элементы вместе представляют собой подлинную энциклопедию, обнаруживающую достаточно выраженный вишнуитский уклон. Одной из первых по времени (вероятно, еще до нашей эры) была добавлена к основному тексту «Бхагавадгита» (в VI книге); самым значительным из добавлений является «Мокшадхарма» (в VII книге) – именно в этих книгах мы и обнаруживаем наиболее частые упоминания йоги и санкхьи (см. примеч. IV, 1).

Не следует забывать, что эти интерполяции, к какому бы позднему времени они ни относились, основываются на достаточно древних традициях. Точная хронология различных «слоев» «Махабхараты» до сих пор остается более или менее химерическим desideratum*. В общих чертах изменения, которые претерпела в течение веков «Махабхарата», хорошо заметны, но детали вызывают у индологов постоянные споры. Между тем все эти дидактические и «сектантские» интерполяции представляют огромную ценность для истории индийской религии и философии. С одной стороны, мы находим здесь упоминания о многочисленных неортодоксальных, но, безусловно, весьма древних религиозных культах; с другой стороны, мы имеем дело с первым оформленным проявлением успешно развивающегося индийского теизма. Именно в «Бхагавадгите» Брахман упанишад был впервые отождествлен с Вишну, получившим теперь статус верховного бога, и с его земной аватарой, Кришной. В «Мокшадхарме», так же как в «Бхагавадгите» и прочих местах, часто упоминают-

* пробелом, который желательно восполнить (*лат.*).

ся санкхья и йога; однако, как нам предстоит убедиться, и та, и другая отличаются от соответствующих классических даршан.

Бесспорно, непрерывное интерполирование повредило единству эпоса; противоречия, которые мы наблюдаем, весьма многочисленны. К примеру, веды почти везде рассматриваются в качестве высшего авторитета (прамана), но также мы читаем, что «веды лгут» (MB XII. 329. 6). Высказывания Бхишмы, вдохновленного Кришной, «обладают авторитетом, равным авторитету вед» (MB XII. 54. 29–30). «Благодать» ценится выше, чем шрути и схоластика (тарка), поскольку только она может озарить «тайным светом истины» (MB XII. 335. 5). Но в целом логические выводы (анумана) и авторитет писаний (шрути) считаются для доказательства истины вполне достаточными (MB XII. 205. 19 sq.). Хопкинс собрал и классифицировал огромный материал, посвященный догмам и верованиям, нашедшим отражение в «Махабхарате» (особенно в ее «псевдоэпической» части). Сложность и некоторая хаотичность этого материала объясняются его принадлежностью разным авторам, нередко отстаивающим противоположные точки зрения; каждый, естественно, стремился выдвинуть на первый план свою собственную религиозную концепцию. Не стоит также забывать, что процесс редактирования некоторых книг — в первую очередь «Мокшадхармы» — длился, в буквальном смысле слова, веками. И все же, несмотря на все указанные особенности текста, теоретическая составляющая «псевдоэпической» части поэмы может быть описана как единое целое: с одной стороны, мы находим здесь монизм упанишад, пропущенный сквозь призму теистического опыта, с другой стороны, мы видим, как берется на вооружение любая сотериологическая концепция, прямо не противоречащая ортодоксальной традиции.

Итак, перед нами своего рода «душеспасительная» литература — пусть и не «народного» происхождения, но предназначенная для всех слоев населения. Последние книги «Махабхараты», по сути, прямо посвящены вишнуитской пропаганде, достаточно сумбурной и пускающей в ход решительно все, что может служить прославлению Вишну и Кришны. Примечательно, что в этом контексте весьма часто упоминается и йога. Однако в «Мокшадхарме» термин «йога» отнюдь не понимается в смысле читтавритти-ниродха (cittavṛttinirodha), как понимал его Патанджали; здесь «йога» может обозначать любой род практической деятельности, «ведущей к спасению», точно так же, как «санкхья» может обозначать любой род метафизического познания. Различия между классической (атеистической) санкхьей и классической (теистической) йогой при подобном подходе практически полностью исчезают.

Йога и санкхья

Когда Юдхиштхира попросил Бхишму объяснить разницу между санкхьей и йогой, Бхишма ответил (MB XII. 11043 sq.):

И та и другая провозглашают свой метод наилучшим средством (карана, kāraṇa) <...> Те, кто следуют йоге, основываются на непосредственном восприятии (мистического характера – pratyakṣahetava); те, кто следуют санкхье – на традиционных учениях (śāstraviniścayāḥ). И тот и другой путь я считаю истинным <...> Осуществляемые согласно предписаниям, и санкхья, и йога ведут к высшей цели. И та и другая прославляют чистоту, подавление [желаний] и милосердие ко всему живому; и та и другая требуют неукоснительно соблюдать клятвы; но философские воззрения (даршаны) различны в санкхье и йоге (см. примеч. IV, 2).

Несистематический характер обоих этих «путей к спасению» очевиден. Хотя мы встречаем (особенно часто в Гите и «Мокшадхарме») такие технические термины, как пракрити, таттва, махат и т. д., нигде санкхья не понимается в том смысле, в каком понимал ее Ишваракришна – как учение о различении духа и психоментального опыта. Эпическая «санкхья» обозначает просто «истинное познание» (таттва-джняна, tattva-jñāna) или «познание высшего "я"» (атмабодха, ātmabodha) и, по сути, указывает на круг идей, более характерный для упанишад, чем для классической санкхьи. Однако едва ли стоит вслед за Хопкинсом усматривать в эпосе некое «сочетание идей санкхьи и веданты», – воззрения, представленные в Гите и «Мокшадхарме», возникли задолго до оформления этих классических систем. По тем же причинам не стоит искать в «Махабхарате» и следов существования «теистической» санкхьи, параллельной атеистической даршане Ишваракришны.

«Мокшадхарма» утверждает, что веды (то есть упанишады) и санкхья созданы предшественниками (пурахсарах, puraḥsarāḥ) йогинов (см.: Мокшадхарма 11463). Иначе говоря, «истина» упанишад и санкхьи принимается и разделяется йогой, понимаемой здесь в широком смысле «духовной практики» вообще. «Бхагавадгита» идет в этом отношении еще дальше, утверждая, что «только ограниченные умы – но никак не мудрецы (пáндиты, paṇḍitāḥ) – могут противопоставлять санкхью и йогу. Овладевший одной получит плоды обеих» (BG V. 4). «Санкхья и йога – одно» (Ibid. V. 5). Это утверждение полностью соответствует духу «Бхагавадгиты», ибо, как мы убедимся вскоре, Кришна, главный герой этого центрального эпизода «Махабхараты», пытается создать некий новый духовный синтез, объединяющий все пути, ведущие к спасению.

Йогическая техника в «Махабхарате»

В отличие от термина «санкхья», «йога» в «Махабхарате» обозначает любую деятельность, которая способствует постижению Брахмана и наделяет при этом всевозможными магическими способностями. Как правило, эта деятельность связывается с ограничением чувственного опыта, аскетическими упражнениями и вообще любого рода умерщвлением плоти. В значении, которое придает термину «йога» Кришна в «Бхагавадгите», – «отречение от результатов своих действий», – он употребляется в «Махабхарате» достаточно спорадически. На эту смысловую неопреде-

ленность указывает Хопкинс в своем подробном исследовании (см.: Hopkins 1901a). Иногда «йога» обозначает «метод» (см., напр.: BG III. 3), иногда – «деятельность» (см.: MD 11 682), иногда – «силу» (см.: Ibid. 11 675 sq.), «медитацию» (см.: Ibid. 11 691 sq.), «отречение» (санньяса) (см., напр.: BG VI. 2) и т. д. Эта множественность смыслов проистекает из реального морфологического многообразия. Термин «йога» обладает множеством значений, потому что и сама йога отнюдь не представляет собой однородного явления. Эпос вобрал в себя многочисленные аскетические и «народные» традиции, каждая из которых обладала своей «йогой», или, говоря иными словами, своей «мистической техникой». Превратившаяся благодаря многовековому «редактированию» в подлинную энциклопедию, «Махабхарата» не только сохранила для потомства, но и в определенном смысле «санкционировала» многочисленные разновидности «барочной» йоги.

В общих чертах эпизоды поэмы, которые могут представлять для нас интерес, можно разделить на три группы: 1) эпизоды, посвященные аскетической практике (тапас) ведийского толка и не упоминающие йогу как таковую; 2) эпизоды и философские рассуждения, в которых йога и тапас являются синонимами и понимаются в магическом смысле; 3) дидактические наставления и эпизоды, где речь идет о философии йоги и используется характерная йогическая терминология. Наибольший интерес для нас представляют документы, относящиеся к третьей группе (в первую очередь – «Мокшадхарма»), дающие, между прочим, описания таких разновидностей йоги, которые весьма скудно освещены в прочих источниках.

К примеру, мы находим описание древнейшей магической практики, с помощью которой йогин может подчинить своей воле и даже устрашить богов (см.: Hauer 1922: 98 sq.)[50]. Феноменология этой магической аскезы архаична: обет молчания (мауна, mauna), усердное самоистязание (ативатапас, atīvatapas), «иссушение тела» – средства, к которым прибегают не только йогины, но и цари (MB I. 115. 24; 119. 7. 34). Чтобы подчинить себе Индру (ārirādhayiṣur devam), Панду целый день стоит на одной ноге, в результате чего погружается в состояние, напоминающее самадхи (Ibid. I. 123. 26). Но этот транс не обладает каким-либо йогическим подтекстом; речь скорее идет о гипнозе, вызванном с помощью чисто физиологических средств, – в любом случае отношения между человеком и богом остаются на магическом уровне. Нередко в эпосе смешиваются понятия йоги и чистой аскезы, тапаса (напр.: Ibid. XII. 153. 36). Яти (аскет) и йогин становятся синонимами, обозначающими любого, кто «стремится к сосредоточению» (ююкшат, yuyukṣat) и вместо священных писаний (шастра) «изучает» мистический слог *ОМ*. Под «изучением слога *ОМ*» должна подразумеваться, очевидно, практика «слуховых» медитаций, повторение и усвоение магических формул (дхарани), заклинаний и т. д.

[50] Подобной практикой занимались и некоторые категории странствующих аскетов (см. с. 145).

Впрочем, каков бы ни был избранный метод, он непременно должен наделить практикующего так называемой «силой йоги» (йога-бала, yoga-bala). Эта последняя возникает как непосредственный результат «духовной сосредоточенности» (дхарана), к которой приводят как «безмятежность и уравновешенность» («меч»[51] йогической уравновешенности (см.: MB XII. 225. 7)), так и прогрессивное замедление ритма дыхания (см.: Ibid. XII. 192. 13–14). В последних главах «Махабхараты» довольно часто встречаются «мнемотехнические» описания различных йогических практик. Большей частью они повторяют традиционные клише:

> Йогин, давший великий обет (mahāvratasamāhita), умело «утверждает» свою тонкую душу (sūkṣmātmā) в следующих местах: пуп, затылок, макушка, сердце, желудок, бедра, глаз, ухо и нос – поспешно сжигая все добрые и злые поступки, будь они даже [величиною] с гору; проявив волю, усердно стремясь к обретению высшей йоги, йогин освобождается [из сетей бытия] (Ibid. XII. 301. 39 sq.).

В другом месте (Ibid. V. 52 sq.) мы находим описание трудностей йогической практики и опасностей, которые могут поджидать незадачливого йогина. «Труден великий путь (mahāpanthās), и немногие проходят его до конца, но великим грешником (bahudoṣa) называют того, кто, вступив на путь йоги (yogamārgaṃ āsādya), отрекается от нее и пытается вернуться назад». Здесь уместна аналогия с так называемой «магической опасностью»: любой магический акт пробуждает силы, способные убить мага, который не сумеет подчинить их своей воле и заставить действовать сообразно своему желанию. Йогическая аскеза, как и любой магический или религиозный ритуал, вызывает к жизни некую безличную сакральную силу.

Магический характер йогической практики подчеркивается и в других местах эпоса: к примеру, мы находим указание на то, что «не брахманы, но йогины» предаются самым утонченным плотским наслаждениям; уже на земле упражняющемуся йогину прислуживают некие «лучезарные женщины», – в небесном же мире ему в десятикратном размере возместятся все те удовольствия, от которых он отказался на земле (Ibid. XIII. 107; Hopkins 1901a: 366. Хауэр (Hauer 1932: 68) цитирует пассаж сходного содержания (см.: MB XII. 221)).

Йогический фольклор

Гипноз был хорошо известен в Индии – мы уже упоминали о Випуле (см.: Ibid. XIII. 40–41), защитившем с помощью гипноза жену своего

[51] Хопкинс (см.: Hopkins 1901: 181) приводит несколько вариантов списка «пяти грехов», которые йогин должен «разрубить мечом». Вот один из них (см.: MB XII. 241. 3): любовные помыслы (кама, kāma), гнев (кродха, krodha), чревоугодие (лобха, lobha), страх (бхая, bhaya) и сонливость (свапна, svapna). «Вариативность» списка объясняется популярностью в индийской культуре темы «пяти грехов» (знакомой также буддизму см., напр.: ДхП 370).

наставника (см. с. 103). Гипноз объясняется как «проникновение в чужое тело» — мотив весьма архаичный и исключительно популярный в фольклоре. Риши Ушанас, искушенный в йоге, «входит» в тело бога богатства Куберы и становится таким образом хозяином всех его сокровищ (см.: MB XII. 290. 12). Другой эпизод (см.: Ibid. XV 26. 26–29) повествует о том, как аскет Видура, умирая, оставляет свое тело прислоненным к стволу дерева и входит в тело Юдхиштхиры (наделяя его, таким образом, всеми своими добродетелями). Здесь мы имеем дело со своеобразной вариацией на популярную фольклорную тему «вхождения в мертвое тело» (см. примеч. IV, 3). Следует напомнить, что в числе йогических сиддхи Патанджали упоминает способность «переходить из одного тела в другое» («cittasya paraśarīrāveśaḥ») (см.: YS III. 38). Поскольку интерполяции в «Махабхарате» не имеют систематического характера, нелегко понять, в каких случаях речь идет о йогической технике в собственном смысле слова, а в каких — о магическом фольклоре[52]. Хотя Патанджали и прочие представители классической йоги считали сиддхи ненужными для достижения освобождения, «магические способности» йогинов неизменно производили впечатление на «широкие массы». От этих способностей не собирается отказываться и тантризм — более того, он рассматривает их как наглядное доказательство «перехода на высший уровень». Однако «Бхагавадгита» не придает сиддхи никакого значения.

Послание «Бхагавадгиты»

«Бхагавадгита», одна из первых «фундаментальных» интерполяций в VI книге «Махабхараты», придает йоге первостепенное значение. Разумеется, йога, которую преподает Кришна на страницах этого шедевра индийской духовности, не является ни классической йогой Патанджали, ни той «магической» йогой, о которой мы говорили выше; йога Кришны призвана «оформить» вишнуитский религиозный опыт и ставит своей задачей достижение unio mystica*. Если мы вспомним, что «Бхагавадгита» не только является вершиной экуменической индийской духовности, но и представляет собой попытку грандиозного синтеза, интегрирующего и санкционирующего все возможные «пути спасения» в единой системе вишнуитского культа, мы поймем, что принципиальная роль, которую Кришна отводит йоге, свидетельствует о подлинном триумфе йогической традиции. Теистическая окраска, которой наделяет йогу Кришна, позволяет нам лучше понять ее место в мире индийской духовности. По крайней мере, мы можем сделать два важных вывода: 1) йогу можно рассматривать в качестве мистической практики, направленной к единению с Богом;

---

[52] Термин samādhi, который мы иногда встречаем, употребляется в значении, которое не имеет отношения к йоге: «устраивать, приводить в порядок», «средство для достижения чего-либо» — apanītasya samādhiṃ cintaya, «подумай о том, как исправить этот проступок» (MB XIII. 96. 12; Hopkins 1901a: 337).

* мистическое соединение с божеством (*лат.*).

2) те грандиозные «народные», «сектантские» мистические движения, мировоззрение которых нашло отражение в «псевдоэпических» фрагментах «Махабхараты», понимали йогу именно в смысле «мистического опыта». Подробный анализ «Бхагавадгиты» не входит в число наших задач (см. примеч. IV, 4). Достаточно будет сказать, что Кришна наставляет Арджуну в «непреходящей йоге» (yogam avyayam), объясняя, помимо прочего: 1) структуру мироздания, 2) природу разных уровней бытия, 3) способы достижения конечного освобождения. Кришна особо подчеркивает, что эта «древняя йога» («purātano yogaḥ») (BG IV. 3), это «высшее таинство» отнюдь не представляет собой некоего «нововведения»: сам Кришна уже наставлял в ней Вивасвана, тот передал это учение Ману, а Ману, в свою очередь, передал его Икшваку (см.: Ibid. IV. 1). «Именно этой традиции придерживались царственные риши; но со временем эта йога исчезла из этого мира» (Ibid. IV. 2). Всякий раз, как потрясается в своих основах мировой порядок (дхарма), Кришна воплощается на земле (Ibid. IV. 7), для того чтобы сообщить людям вневременную мудрость, «приспосабливая» ее к конкретному историческому моменту. Говоря иными словами, если (как мы убедимся в дальнейшем) с исторической точки зрения «Бхагавадгита» представляет собой попытку нового духовного синтеза, новизна эта существует только для тех, чье понимание обусловлено «временем и историей». Об этом не стоит забывать европейцам, изучающим индийскую духовность, — можно, разумеется, пытаться реконструировать историю всевозможных индийских учений с точки зрения их прогрессивного развития, однако при этом надлежит помнить, что для индийского сознания исторический контекст того или иного «откровения» не имеет принципиального значения; факт появления или исчезновения сотериологической формулы в историческом пространстве ничего не говорит нам о ее происхождении. С точки зрения индийской традиции, нашедшей столь ясное и твердое выражение в учении Кришны, те или иные исторические моменты — являющиеся одновременно моментами космического становления — не *создают*, но только *формулируют в соответствии с уровнем понимания современников* некое вечное, вневременное «послание». В случае «Бхагавадгиты» новшества объясняются потребностями эпохи, нуждавшейся в новом и более обширном духовном синтезе. Возвращаясь к теме нашего исследования, напомним о главной проблеме, которую пытается разрешить «Бхагавадгита»: может ли *действие* — наравне с *мистической медитацией* — служить средством спасения; иными словами, речь здесь идет об извечном конфликте «действия» (карма) и «созерцания» (шама, śama). Эту дилемму (уже в постведийскую эпоху начавшую серьезно волновать индийское сознание) Кришна пытается разрешить, указывая, что оба метода равно эффективны и каждый должен осуществлять выбор между «действием» и мистическим познанием и созерцанием, исходя из своей собственной кармической ситуации. Именно здесь Кришна и упоминает про йогу — йогу, которая хотя и не достигает еще уровня той даршаны, которую сформулировал Патанджали, но уже и не является магической йогой, о которой идет речь в других частях «Махабхараты».

Пример Кришны

Все учение Кришны можно было бы выразить одной краткой формулой: «Пойми меня и подражай мне!» Все, что он сообщает о своей «тайной сути» и о своей роли в мироздании и истории, должно служить примером для Арджуны; постигая то, чем Кришна является, и то, что он делает, Арджуна обретает смысл своего собственного существования в истории и одновременно достигает освобождения. Кришна самолично подчеркивает сотериологическую ценность следования божественному образцу: «Как поступает Вождь, так поступают и все прочие люди: законы, которые он соблюдает, соблюдает и весь мир» (Ibid. III. 21)[100*]. И добавляет, ссылаясь на собственный пример: «В трех мирах отыскать невозможно | ничего, что свершить бы я должен, | ничего, чем бы не обладал я, — | все же в действии я пребываю» (Ibid. III. 22)[101*]. Затем Кришна раскрывает глубокий смысл этой своей постоянной занятости: «Если б Я не вращал Арджуна, | колесо своих дел прилежно — | по пути Моему бы тотчас | устремились повсюду люди. | Стоит Мне устраниться от действий — | все три мира... погибнут!» (Ibid. 23–24)[102*].

Таким образом, и сам Арджуна должен подражать поведению Кришны — продолжать действовать любой ценой, чтобы бездействием не способствовать наступлению «мирового хаоса». Но чтобы успешно действовать «в духе Кришны», Арджуне надлежит постичь не только «суть» божества, но и способы его проявления. Ведь Кришна *проявляется* именно для того, чтобы, познавая Бога, человек одновременно получал бы и образец для подражания. Наставляя Арджуну, Кришна начинает с откровения, что все бытие и небытие пребывает в нем и что в нем имеет начало все мироздание, начиная с богов и заканчивая минералами (см.: Ibid. VII. 4–6; IX. 4–5 sq.). С помощью своей пракрити он постоянно творит миры (см.: Ibid. IX. 8), но эта непрерывная деятельность не порабощает его (см.: Ibid. IX. 9) — он не более чем безучастный зритель своих собственных творений (см.: Ibid. IX. 10). В этом, на первый взгляд парадоксальном, оправдании «действия» (карма) и заключается основной смысл преподанной Кришной йоги: человек должен подражать Богу, который творит и поддерживает миры, но не принимает в этом процессе никакого участия. «Человек, отвергающий действия, | никогда не придет к недеянью: | ведь сама по себе отрешенность | к совершенству его не приводит»[103*], поскольку «в любом случае каждый будет вынужден действовать помимо свой воли» (см.: Ibid. III. 4–5). Нет смысла ограничивать чувственные восприятия, поскольку «те, чья душа обеспокоена воспоминаниями о чувственных объектах» — а таково большинство людей — не сумеют отстраниться от мира. Пусть даже йогин воздерживается от действий в прямом смысле слова, бессознательная активность, подчиняющаяся влиянию гун (см.: Ibid. III. 5), все равно будет привязывать его к миру и заставлять участвовать в кармическом круговороте.

Обреченный на действие — поскольку «действие выше бездействия» (Ibid. III. 8) — человек должен исполнять свой долг, обязанности, продик-

тованные его общественным положением. «Лучше плохо свершать свою дхарму (svadharma), | чем в чужой (paradharma) преуспеть» (BG III. 35)[104*]. Любая деятельность обусловливается гунами (см.: Ibid. XVII. 2 sq.; XVIII. 7 sq.). Кришна несколько раз повторяет, что, хотя гуны имеют свое начало в нем, они не порабощают его: «Не я в них, но они во мне» (Ibid. VII. 12; о природе гун см.: Ibid. XIV. 5 sq.). «Я создал разделение на четыре варны, соответствующее природе гун <...> но сам я бездеятелен и неподвижен» (Ibid. IV. 13). Мораль, которую должно извлечь из всех этих наставлений, заключается в следующем: принимая свою «историческую роль», навязанную ему гунами (поскольку гуны также являются порождением Кришны), и действуя сообразно характеру этой «роли», человек, однако, не должен придавать своим действиям *значения* и не должен *абсолютизировать* ситуацию, в которой он пребывает. Говоря иными словами, он должен отрицать онтологическую реальность любой из возможных жизненных ситуаций (поскольку только Кришна обладает подлинным бытием) и одновременно воздерживаться от наслаждения «плодами своих действий».

Действия и жертвоприношения

Итак, в определенном смысле «Бхагавадгита», как мы видим, пытается «спасти», «оправдать» мирскую деятельность: отказавшись от наслаждения ее «плодами», человек преображает действие в *жертвоприношение*, в трансперсональный акт, направленный на поддержание гармонии мироздания. Кришна указывает, что только действие, понимаемое в смысле жертвоприношения, не порабощает человека: «...ради жертвы действуй, | все привязанности покинув» (Ibid. III. 9)[105*]. Праджапати создал жертвоприношение для того, чтобы возник Космос и люди имели бы возможность жить и размножаться (см.: Ibid. III. 10 sq.). Кришна указывает, что продолжать это божественное дело человек может, не только совершая жертвоприношения в привычном, ведийском понимании этого слова, *но и вообще любым своим поступком*. Если человек «действует лишь ради жертвы, у него прекращается карма» (Ibid. IV. 23)[106*] — то есть она перестает «порабощать», создавать новые кармические потенции. Вот почему аскеты и йогины «приносят в жертву» различные проявления своей физиологической и психической жизни: они *отстраняются* от этих проявлений, они придают им *трансперсональное* значение — «это и есть истинное жертвоприношение, очищающее от любых загрязнений» (Ibid. IV. 25–30)[107*].

Это преображение мирской деятельности в ритуал становится возможным посредством йоги. Кришна сообщает Арджуне, что «человек действия» может «спастись» (то есть избавиться от последствий своих действий), *не прекращая своей мирской деятельности*. Под «человеком действия» здесь следует понимать того, кто не в силах отказаться от выполнения своего гражданского долга во имя высшего познания или мистической преданности божеству. Для него указывается выход: *отстраниться от действий и их результатов*, «отказаться от плодов своей деятельности»

(пхала-тришна-вайрагья, phalatṛṣṇāvairāgya), *действовать как бы не от своего лица*, без страстей, без желаний, воображая себя неким «уполномоченным», добросовестно, но без личной заинтересованности выполняющим чужие функции. Действия йогина, твердо придерживающегося этих принципов, не будут порождать новых кармических потенций, не будут подчинять кармическому круговороту. «Безразличный к результатам своих действий, неизменно безмятежный, свободный от привязанностей, что бы он ни делал, он все равно будет пребывать в бездействии» (Ibid. IV. 20).

В этой концепции «йоги действия», подразумевающей «отречение от плодов своей деятельности» (пхала-тришна-вайрагья), и заключается глубокое своеобразие «Бхагавадгиты». Именно в этой концепции следует видеть основную причину ее успеха, беспрецедентного в истории индийской культуры – ведь отныне каждый мог надеяться, что спасется благодаря пхала-тришна-вайрагье, даже если по тем или иным мотивам будет вынужден участвовать в общественной жизни, содержать семью, исполнять те или иные обязанности и даже совершать «аморальные» поступки (как, например, Арджуна, которому приходится убивать своих врагов в сражении). Действовать безмятежно, автоматически, не испытывая никакого интереса к результату, – подобное самообладание и спокойствие, без сомнения, может быть достигнуто только посредством йоги. Вспомним суть слов Кришны: кто действует без всяких ограничений, тот тем не менее остается верным йоге (см.: Ibid. IV. 18). Это новое осмысление йогической практики, превращающее ее в средство «отстраняться от мира, живя в миру и действуя в мире», является дальнейшим развитием характерной для «Бхагавадгиты» тенденции к некоему грандиозному синтезу, примиряющему все возможные пути к спасению (аскетический, мистический, «деятельный»), точно так же, как раньше уже был примирен монизм веданты с плюрализмом санкхьи; в то же время это новое осмысление свидетельствует и о крайней гибкости йоги, способной, как мы видим, адаптироваться к любому религиозному опыту и удовлетворить потребности любого культа.

Йогическая техника в «Бхагавадгите»

Помимо этой «общедоступной йоги», заключающейся в отречении от «плодов своей деятельности», «Бхагавадгита» упоминает и йогическую технику в собственном смысле слова, являющуюся уделом уже одних только муни (см.: Ibid. VI. 10 sq.). Хотя морфологически (позы, созерцание кончика носа и т. д.) эта техника напоминает ту, что описывает Патанджали, медитация, о которой говорит Кришна, отличается от тех, что рекомендуются в «Йога-сутрах». Во-первых, мы не находим здесь упоминания пранаямы (пранаяма упоминается в Гите (Ibid. IV. 29 и V. 27), но не столько в качестве йогического упражнения, сколько в качестве «интериоризованного ритуала» в духе брахман и упанишад). Во-вторых, с точки зрения Гиты йогическая медитация только тогда может считаться успешной, когда йогин сосредоточит свои помыслы на Кришне.

Безмятежный и бесстрашный, верный обету целомудрия (брахмачарья), твердый в помыслах и непрерывно размышляющий обо Мне, он должен заниматься йогой, стремясь ко Мне как к высшей цели. Предаваясь непрерывной медитации, подчинив себе разум, йогин обретает тот покой, что пребывает во Мне и чьим последним пределом является нирвана (BG VI. 14–15)[53].

Мистическая преданность (бхакти), объектом которой становится Кришна, придает ему статус неизмеримо более высокий, чем статус Ишвары в «Йога-сутрах». Для Гиты Кришна представляет собой высшую и единственную цель; только во имя него должны осуществляться йогическая практика и медитация; только на нем должен сосредотачивать свои помыслы йогин; только его милостью (концепция «божественной милости», «благодати», сформулированная в Гите, впоследствии получит необычайную популярность в вишнуитской литературе) йогин может достичь нирваны – которую не следует понимать ни как нирвану позднего буддизма, ни как самадхи «Йога-сутр», но как совершенное мистическое единение души с горячо любимым ею Богом.

Подлинный йогин (вигатакалмаша, vigatakalmaṣa, – «избавленный от загрязнения» добром и злом) без труда достигает бесконечного блаженства (atyantaṃ sukham), вызванного единением с Брахманом (brahmasaṃsparśa) (см.: Ibid. VI. 28). Нас не должно удивлять упоминание Брахмана в тексте, посвященном восхвалению Кришны. Для «Бхагавадгиты» Кришна представляет собой чистый дух: «великого Брахмана» – не более чем предназначенное для него «лоно» (йони, yoni) (Ibid. XIV. 3). «Я есмь Отец, тот, кто дает семя» (Ibid. XIV. 4). Кришна – «опора Брахмана», а также опора Бессмертного, Непреходящего, вечной гармонии и совершенного счастья (см.: Ibid. XIV. 27). Но хотя Брахман выполняет в этом контексте «женскую» роль, роль пракрити, его природа остается чисто духовной. Муни достигает Брахмана посредством йоги (см.: Ibid. V. 6). «Бесконечное блаженство», возникающее в единении с Брахманом, позволяет йогину видеть «дух (атман) во всем и все в атмане» (Ibid. VI. 29). В следующей строфе мистическая привязанность йогина к Богу обосновывается тем, что Кришна является атманом всех живых существ: «Кто повсюду всегда Меня видит, | кто во мне весь мир созерцает – | Тот Меня никогда не утратит, | не забуду и я его... Кто Меня сущим в теле всех тварей | почитает, в единство поверив, | этот йогин, где бы он ни был, | лишь во мне пребывает...» (Ibid. VI. 30–31)[109*]. Тот же мотив мы встречаем и в «Иша упанишаде» (VI), что доказывает наличие уже в упанишадах теистических тенденций, позднее столь блистательно развитых в Гите. Кришна, «личный бог», источник подлинного мистического опыта (бхакти), отождествляется с чисто спекулятивным Брахманом классических упанишад.

---

[53] Э. Сенар переводит это стих следующим образом: «Йогин <...> обретает покой, высший мир, который пребывает во мне» (śāntiṃ nirvāṇaparamāṁ matsaṃsthām adhigacchati)[108*]. Мы предпочли перевод более вольный, но, как нам кажется, более соответствующий духу оригинала.

Впрочем, наибольших восхвалений удостаивается не тот йогин, который полностью отстранился от страданий и иллюзий этого мира, но тот, который ощущает чужие горести и радости как свои собственные (см.: Ibid. VI. 32)[110*]. Это лейтмотив всей вообще индийской (в первую очередь буддистской) мистики. Симпатии автора «Бхагавадгиты» принадлежат йогину именно второго рода. Даже если он потерпит неудачу в этой жизни, в следующей жизни, родившись в семье опытных йогинов, он сумеет завершить начатое дело (см.: Ibid. VI. 41). Кришна возвещает Арджуне, что даже простая попытка следовать путем йоги уже возвышает человека над теми, кто ограничивается исполнением предписанных ведами ритуалов (см.: Ibid. VI. 44). Также Кришна не забывает упомянуть о том, что из всех путей, ведущих к спасению, наилучшим является путь йоги: йога превыше аскезы (тапаса), превыше самого знания (джняны), превыше жертвоприношения (см.: Ibid. VI. 46).

Таким образом, мы можем говорить о полном триумфе йогической практики. «Бхагавадгита», эта вершина индийской духовности, не только одобряет ее, но и наделяет первостепенным значением. Верно, эта йога полностью очищена от всех «магических» элементов (суровой аскезы и т. д.), и важнейший из традиционных методов, пранаяма, играет в ней только второстепенную роль. Верно и то, что медитация и сосредоточение превращаются в этой йоге в средство достижения unio mystica с Богом, обнаруживающим себя как личность. Но в любом случае самый факт усвоения йогической практики вишнуизмом[54] указывает на ее чрезвычайную, поистине всеиндийскую популярность. По сути, Кришна вводит в индуизм мистическую йогу, превращающуюся отныне в «чисто индийский» способ достижения мистического единения с личным Богом. Современная йогическая литература, публикуемая как в Индии, так и за ее пределами, находит, как правило, свое теоретическое обоснование именно в «Бхагавадгите».

[54] Можно вспомнить, к примеру, о том значении, которое придает йоге весьма влиятельная «секта» панчаратра (бхагавата). См. примеч. IV, 5.

Глава V

ЙОГИЧЕСКАЯ ТЕХНИКА В БУДДИЗМЕ

Путь к нирване и символизм инициации

Шакьямуни в период своего ученичества и аскезы изучал доктрину санкхьи и практику йоги. Арада Калама преподавал в Вайшали одну из разновидностей доклассической санкхьи, а Удрака Рамапутра знакомил с основами и задачами йоги (Aśvaghoṣa. Buddhacarita. XII. 17 sq.; *Idem.* Saundarānanda. XV–XVII; MN I. 164 sq.). Если Будда и отверг учение этих наставников, то только потому, что их превзошел. Впрочем, канонические тексты, как правило, стремятся проводить слишком резкую грань между Пробужденным и его наставниками и современниками. Об этой полемической пристрастности источников следует помнить. Сам Будда провозглашал, что он «нашел древний путь и вступил на него» (SN II. 106; другие ссылки см.: Coomaraswamy 1943: 45 sq.). Под «древним путем», путем, пребывающим вне времени, надлежит понимать путь освобождения, «не-смерти», и, следовательно, путь йоги. Как еще в 1900 году писал Эмиль Сенар, Будда отнюдь не стремится к радикальному опровержению традиций индийской аскезы и медитации, а, напротив, завершает их: «Становление Будды как мыслителя проходило под знаком йоги; какие бы новшества он ни вводил, он всегда был вынужден мыслить в категориях йоги»[55].

Пробужденный отвергал как брахманистский ритуализм, так и чрезмерный аскетизм и метафизические спекуляции. Таким образом, он развивал и усиливал намеченную уже в упанишадах критику окаменелого ритуализма и чрезмерного аскетизма (тапаса); но, с другой стороны, он отвергал и главную идею классических упанишад о том, что спасение может быть получено только путем метафизического познания. На первый взгляд может показаться, что Будда находится в оппозиции ко всем индийским учениям, как ортодоксальным, так и маргинальным; однако основная проблема буддизма — страдание и избавление от страдания — является также, как мы помним, и традиционной проблемой индийской философии. Постоянный рефрен всех буддийских сочинений — sarvaṁ duḥkham, sarvam anityam, «все полно страдания, все мимолетно» — вполне мог бы быть принят (и был принят) на вооружение как санкхьей и йогой, так и ведантой.

---

[55] *Senart É.* Bouddhisme et Yoga. P. 348. // RHR Novembre 1900: 345–364. О взаимоотношениях йоги и буддизма см. примеч. V, 1.

Эту, на первый взгляд, парадоксальную ситуацию, когда ортодоксальные и мистико-аскетические учения отвергаются, а их предпосылки и практические достижения заимствуются, мы лучше поймем, если вспомним, что Будда ставил своей задачей превзойти все современные ему философские формулы и мистические рецепты, чтобы избавить своих последователей от их сковывающего влияния и открыть для них «путь к Абсолюту». Если Будда позаимствовал у доклассических санкхьи и йоги тот безжалостный анализ, которому они подвергли понятия личности и психоментальной активности, то сделал он это потому, что «высшее *Я*» не имеет ничего общего с человеческой «душой», этой сугубо иллюзорной субстанцией. Но Будда пошел еще дальше, чем санкхья, йога и упанишады, — он отказался признать даже существование пуруши, даже существование атмана. Для «непробужденных», с его точки зрения, не имело смысла рассуждать об абсолютных принципах, и они не могли обладать даже самым смутным представлением о Высшем духе. Равным образом, Будда отверг и характерное для упанишад представление о Брахмане — чистом, абсолютном, бессмертном, вечном духе, тождественном Атману, однако сделал он это потому, что данная догма могла быть принята на чисто интеллектуальном уровне и помешать, таким образом, достижению подлинного пробуждения.

Более пристальный взгляд позволяет увидеть, что Будда отверг все современные ему философские учения и аскетические практики потому, что считал их *idola mentis**, воздвигшими своего рода ширму между человеком и абсолютной реальностью, единственной, которая по праву может называться безусловной. Мы видим, что Будда отнюдь не имел намерения отрицать высшую, безусловную реальность, находящуюся по ту сторону вечного потока космических и психоментальных феноменов, — он только не желал слишком много рассуждать на эту тему, подтверждение чему мы находим во многих канонических текстах. Нирвана — абсолютна по определению, она — асанскрита, не имеет частей, ни к чему не сводима, трансцендентна и находится по ту сторону любого опыта.

> Не следует утверждать, что нирвана не существует только потому, что она не является объектом познания. Разумеется, нирвану нельзя познать непосредственно, так, как мы познаем цвет, ощущения и т. п.; нельзя также познать ее и опосредованным образом, через ее активность, как узнаем мы о существовании органов чувств. И все же, как ее природа, так и ее активность <..> могут быть объектом познания <..>. Йогин, пребывающий в состоянии сосредоточения, <..> познает нирвану, ее природу и ее активность. Закончив медитацию, он восклицает: «О! Нирвана! Полное уничтожение, покой! Превосходно, спасительно!» Слепые, которые не видят голубого и желтого, не имеют права утверждать, что зрячие не различают цветов и что сами эти цвета не существуют (Сангхабхадра, цит. по: Vallée-Poussin 1925: 73–74; ср.: VM // Warren 1922: 507: «Нельзя сказать, что нечто не существует, только потому, что глупцы не подозревают о его существовании»).

* идеями сознания; идолами (заблуждениями) сознания (*лат.*).

Нирвану может «увидеть» только «око святых» (ариячакку, āriyacakku) – трансцендентный «орган восприятия», не имеющий никакого отношения к бренному миру. Буддизм, как и любое другое инициатическое учение, ставит своей задачей указать путь и средства для приобретения этого «трансцендентного органа», позволяющего постичь безусловное.

Напомним, что Будда обратился со своей «благой вестью» к человеку страдающему, запутавшемуся в сетях перевоплощений. Для буддизма, как и для любого из учений йоги, спасение может быть достигнуто только в результате личных усилий, конкретного, практического усвоения высшей истины. Учение Будды нельзя рассматривать ни как *теорию*, ни как *аскезу* в чистом виде. «Истину» надлежит одновременно и *понять*, и *освоить на практике*. Взятые по отдельности, оба этих пути, как мы вскоре убедимся, недостаточны: «постижение» может остаться на уровне чистой спекуляции, а «опыт» – ограничиться простым бессодержательным экстазом. Но для Будды спастись можно, только достигнув нирваны, то есть поднявшись над уровнем повседневного человеческого опыта и возвысившись до уровня безусловной реальности. Говоря иными словами, спастись можно, только *умерев* для мирской жизни и *возродившись* для жизни потусторонней, которую невозможно ни определить, ни описать.

Вот почему мы нередко обнаруживаем в буддийских сочинениях символизм смерти, возрождения и инициации. Монах должен создать себе «новое тело», «умереть», чтобы потом «возродиться», – словом, проделать все типичные для любой инициации действия. Сам Будда провозглашает:

> Я показал моим ученикам, как можно, отталкиваясь от этого тела (состоящего из четырех элементов), создать другое тело, обладающее чисто интеллектуальной природой (rūpiṃ manomayaṃ), наделенное всеми необходимыми органами и обладающее трансцендентальными способностями (abhinīndriyaṃ). Процесс создания этого тела можно уподобить тому, как извлекают стрелу из тростника, меч из ножен или змею из ее кожи. Делающий это понимает, что стрела и тростник суть разные вещи, меч и ножны суть разные вещи, змея и ее кожа суть разные вещи и т. д. (MN II. 17).

Инициатический символизм этого пассажа достаточно прозрачен. Образ змеи и ее кожи является одним из древнейших символов мистической смерти и мистического возрождения; мы встречаем его и в брахманистской литературе (см.: JB II. 134 sq.). Ананда Кумарасвами указывает, что буддийское пострижение в монахи продолжает традицию ведического посвящения (дикша) и вполне вписывается в общую схему всех посвящений: монах должен был отречься от своего имени и стать «сыном Будды» (сакья-путто, sakyaputto), поскольку отныне он «рожден среди святых» (ария, āriya); Кассапа, в частности, говорил о себе следующим образом: «Родной сын Блаженного, рожденный его устами, рожденный дхаммой, созданный дхаммой и т. д.» (SN II. 221 / Coomaraswamy 1939: 144 sq.). Значение гуру как наставника, проводящего обряд посвящения, в буддизме ничуть не меньше, чем в любом другом индийском сотериологическом учении.

Будда указывал путь и средства для того, чтобы, умерев для обычной человеческой жизни, порабощенности и страданий, возродиться для безусловной свободы и безусловного блаженства нирваны. Однако он избегал слишком много говорить об этих безусловных ценностях, дабы избежать недоразумений. Нападки Будды на брахманов и париббаджаков[111*] объясняются именно тем, что все они слишком много рассуждали о несказанном и горделиво полагали, что способны дать словесное определение «высшему Я» (Атману). С точки зрения Будды, «ошибочно утверждать, что Атман существует и что он вечен; так же ошибочно утверждать, что он не существует» (Васубандху, цит. по: Vallée-Poussin 1925: 107, n. 2). Однако если мы вспомним то, что Будда говорил об «освобожденном», о том, кто достиг нирваны, мы убедимся, что идеальный герой буддизма во всех отношениях напоминает не-буддистского дживанмукта, «освобожденного при жизни». Он «уже в этой жизни отстранен (ниччхата, nicchāta), пребывает в нирване (nibbāna), обретает счастье в самом себе и делит свои досуги со своею собственной душой, достигшей тождества с Брахманом» (AN II. 206). Л. де ла Валле-Пуссен, приводящий этот текст, вспоминает по этому поводу «Бхагавадгиту» (V. 24): «Тот, кто не ищет другого счастья, радости и света, кроме тех, что пребывают в нем самом, йогин, отождествивший себя с Брахманом, достигает нирваны, которая и есть Брахман (brahmanirvāṇam)». Мы видим, таким образом, как собственно Будда продолжает индийскую мистико-аскетическую традицию: он верит в «освобождение при жизни», но отказывается его определять.

> Если Будда отказывается рассуждать об освобожденном, то не потому, что святой, пусть даже пребывающий в человеческом облике, не обладает реальным существованием, но потому, что об освобожденном нельзя сказать ничего определенного (Vallée-Poussin 1925: 112).

О дживанмукте (или, если пользоваться буддистской терминологией, о достигшем нирваны) можно сказать только одно — он не принадлежит более этому миру.

> О Татхагате нельзя уже говорить, что он состоит из материи, ощущений, идей, желаний, познания: к нему неприменимы все эти обозначения; он глубок, неизмерим, как великий океан. Нельзя говорить: он существует, он не существует, он существует и одновременно не существует, он не существует и одновременно не не существует (SN IV. 374).

Данный способ выражения вполне характерен для негативной мистики и негативной теологии и близко напоминает знаменитое Neti! Neti! упанишад.

Джхана и самапатти

Чтобы достичь абсолютного и безусловного состояния, или, говоря иными словами, чтобы полностью умереть для мирской жизни, полной страданий и заблуждений, и возродиться (в ином «теле»!) для жизни мис-

тической, приближающей к нирване, Будда использует йогическую технику, исправляя и совершенствуя ее в соответствии со своим собственным глубоким духовным опытом. Отметим, что предварительные этапы буддийской аскезы и медитации совпадают с теми, что предписывают «Йога-сутры» и прочие классические тексты. Аскет должен найти уединенное место — в лесу, у подножия дерева, в пещере, на кладбище или даже просто на стогу сена посреди поля, принять позу (асану) и приступить к медитации. Согласно «Удумбарика-сиханада-суттанте»,

> Отстранив от себя жажду мирского, он пребывает со своим сердцем, свободным от желаний, и очищает свой дух от вожделений. Отстранив от себя злобные помыслы, он пребывает со своим сердцем, свободным от вражды, благожелательным и полным сострадания ко всем живым существам и очищает свой дух от вражды. Отстранив от себя леность и тупость, он пребывает свободным от этих двух качеств; погруженный в свет, сияющий и владеющий собою, он очищает свой дух от лености и от тупости <...> Отстранив от себя сомнение, он становится недоступен для каких бы то ни было недоумений; не испытывая больше колебаний по поводу того, что считать благом, он очищает свой дух от сомнения (DN III. 49 // Rhys Davids 1899/III: 44; II: 327 sq.; Vinaya I: 119 sq.).

Хотя и включающая в себя «моральные» элементы, данная медитация не обладает каким-либо этическим смыслом. Ее цель — очистить сознание аскета, подготовить его к более возвышенному духовному опыту. Йогическая медитация в том виде, в каком интерпретирует ее Будда в некоторых текстах «Дигха-никаи», предназначена именно для того, чтобы «переделать» сознание аскета, заставить его по-новому воспринимать свою собственную психическую и даже биологическую активность. Любым своим жестом — своей походкой, позой, дыханием и т. д. — аскет заново открывает для себя истины, преподанные на вербальном уровне наставником; каждое свое движение он превращает в предлог для медитации. «Махасаттипоттхана-суттанта» (см.: DN II. 291 sq.) указывает, что бхикку (bhikku)*, выбравший уединенное место для медитации, должен ясно осознать все свои физиологические акты, совершавшиеся доселе автоматически и бессознательно. «Делая долгие вдохи, он постигает суть этих долгих вдохов, делая короткие вдохи, он постигает суть этих коротких вдохов <...> Он старается осознать каждый свой выдох <...>, каждый свой вдох; и он старается замедлить каждый свой выдох <...> и каждый свой вдох».

Перед нами — не просто упражнение пранаяма, но также и медитация, направленная на «буддийские истины», дающая постоянное и непрерывное ощущение нереальности материального мира[56]. Ибо цель данной

---

* Бхикку (*пали* bhikku) — монах.

[56] На приведенный нами текст существует следующий комментарий: йогин должен спросить себя: «На чем основываются все эти вдохи и выдохи? Они основываются на материи, а материя — это материальное тело, а материальное тело — это четыре элемента и т. д.» (*Warren H. C.* Buddhism in translations. 8[d]ed 1922 // HOS: 355, n. 1). Таким образом, эта медитация — аналитическое изучение человеческого тела, что об-

медитации заключается в том, чтобы, полностью усвоив «фундаментальные истины», преобразовать их в «постоянный и непрерывный опыт», заставить их, если можно так выразиться, войти в плоть и кровь практикующего монаха. Вот с каким утверждением мы встречаемся несколько дальше, в «Дигха-никае»:

> Аскет, идет ли он вперед или идет назад, обладает совершенным сознанием того, что он делает; смотрит ли он вообще или смотрит внимательно [на какой-либо предмет], он в совершенстве осознает то, что он делает; поднимает ли он руку или опускает ее, он в совершенстве осознает то, что он делает; носит ли он свой плащ, свою одежду или свою чашу для пищи, он в совершенстве осознает то, что он делает; когда он ест, пьет, жует, пробует на вкус <..> испражняется <..> ходит, сидит, спит, бодрствует, говорит или молчит, он в совершенстве осознает то, что он делает (DN II. 292).

Цель, которой должна служить подобная ясность сознания, нетрудно себе представить. Не прерываясь ни на секунду, в любом состоянии, бхикку должен осознавать одновременно и свое тело, и свою душу, для того чтобы непрерывно постигать преходящий характер мира явлений и нереальность «души». Автор комментария «Сумангала виласини», рассуждая по поводу вышеописанной медитации, приходит к следующему выводу: «Говорят: "Живое существо ходит", "живое существо отдыхает", но существует ли на самом деле такое "живое существо", которое ходит или отдыхает? Ничего подобного» (Warren 1922: 378, n.).

Но это постоянное внимание к своей собственной физиологической активности, это методическое уничтожение иллюзий, созданных ложным представлением о «душе», не более чем подготовительный этап. Настоящая буддистская медитация начинается только с экспериментальным освоением четырех состояний сознания, называемых джхана (jhānā – ср. *санскр.* дхьяна).

Мы не знаем, какую именно медитативную технику избрал для себя и использовал Будда. Одни и те же формулы часто выражают различное содержание. (Вспомним о приводящем в замешательство разнообразии значений термина йога в индийской литературе.) Однако возможно, что по крайней мере частично медитативная техника, использованная Буддой, была сохранена его учениками и передана по линии ранней аскетической традиции. Как вообще мог бы столь богатый содержанием и столь связный корпус духовных упражнений потеряться или исказиться в традиции, где непосредственным наставлениям Учителя придается столь большое значение? Основываясь на текстах, собранных Каролиной Рис Дэвидс (*Rhys Davids C.* Dhyāna in Early Buddhism // IHQ 1927/III: 689–715), мы можем с полным правом заключить, что Будда был ревностным

легчает практикующему ее осознание сложной, «полной страданий» и преходящей природы этого тела. Это «осознание», в свою очередь, оправдывает сам процесс медитации, поскольку дает аскету понять, насколько хрупка человеческая жизнь, и заставляет его проявлять упорство на пути к спасению.

джхайином (jhāyin), хотя посредством джханы он не пытался (и не призывал других) добиваться слияния с «мировым духом» (Брахманом) или Богом (Ишварой). Джхана являлась для него своеобразным «мистическим экспериментом», способом постижения сверхчувственной реальности, но никоим образом не представляла собой unio mystica. Йогическая практика должна была подготовить монаха к получению «высшего прозрения» (абхиджня), приводящего в конечном счете к нирване.

Техника буддийской медитации была сформулирована — если не в первый раз (что, впрочем, вполне вероятно), то, по крайней мере, наиболее внятно — в «Поттхапада-сутте», X и далее (см.: DN I. 182 sq.). Приведем объемные выдержки из этого важного для нас сочинения:

> Когда бхикку убеждается в том, что пять препятствий ниварана (nivāraṇa)[57] разрушены внутри него, он испытывает удовлетворение; испытывая удовлетворение, он испытывает радость; испытывая радость, он ощущает легкость во всем существе; ощущая легкость, он ощущает счастье; ощущая счастье, он ощущает покой. Свободный от желаний и вообще от всего дурного, он вступает в первую джхану и пребывает в ней — в состоянии, которое порождено отстраненностью (вивекаджа, vivekaja — «рожденное отрешенностью»), в котором продолжают существовать размышление и понимание, где испытывается радость и блаженство. Тогда исчезает представление о желаниях, которые прежде одолевали монаха, и возникает тонко-реальное представление покоя и радости, порождаемых отстраненностью; и монах пребывает в этом состоянии.

Затем,

> подавив размышление и понимание, бхикку вступает во вторую джхану, которая возникает из сосредоточенности (самадхи);[58] для этого состояния характерно внутреннее успокоение, единение всех душевных сил, радость и блаженство. Тогда для монаха исчезает тонко-реальное представление блаженства и радости, порождаемое отстраненностью (вивекаджа) и возникает тонко-реальное представление о блаженстве и радости, порождаемых сосредоточенностью; и монах пребывает в этом состоянии.

Затем бхикку,

> отрекшись от радости, погружается в бесстрастие. Внимательный и пребывающий в полном сознании, он на собственном опыте испытывает то блаженство, о котором говорят мудрецы (ария), утверждающие, что «тот, кто задумчив и бесстрастен, испытывает блаженство». Это — третья джхана. Теперь для монаха исчезает тонко-реальное представление покоя и радости, которые у него были

---

[57] Согласно DN I. 71, пятью нивaранами являются чувственность, злоба, лень, душевная и телесная леность, душевное и телесное возбуждение, сомнение. Существуют и другие перечни. Ср. «пять грехов», упоминаемых в MB XII. 241. 3 sq.; Hopkins 1901: 181.

[58] Самадхи буддийских текстов, будучи по сути довольно близким энстазу, описанному в ЙС, не обладает, однако, для буддизма тем значением, которое приписывает ему Патанджали. Судя по всему, самадхи представляет собой некий предварительный этап перед вступлением на путь нирваны. См. примеч. V, 2.

прежде и которые были порождены сосредоточенностью, и возникают тонко-реальное представления блаженства и бесстрастия.

После этого бхикку, отрекшись от всех приятных и неприятных ощущений, покончив с радостями и страданиями, которые он испытывал прежде, вступает в четвертую джхану и пребывает в ней — в состоянии абсолютной чистоты, безразличия и сосредоточенности (*mati*), не вызывающем ни приятных, ни неприятных ощущений[59]. Теперь для монаха исчезают тонко-реальные представления о блаженстве и бесстрастии, которые он испытывал прежде, и возникает тонко-реальное представление об отсутствии приятных и неприятных ощущений; и он пребывает с этим представлением (DN I. 182 sq. // Oltramare 1932: 363–364)[112*].

Мы не будем приводить здесь другие тексты, посвященные четырем джханам[60]. Все интересующие нас этапы описаны уже достаточно ясно: 1) очистить от «искушений» разум и чувства, то есть удалить их от внешних воздействий, добившись, таким образом, полной автономности сознания; 2) подавить способность к различительному мышлению, достичь сосредоточенности, полного контроля над предельно упрощенным сознанием; 3) приостановить любые «связи» как с внешним миром, так и с областью воспоминаний, добиться безмятежной ясности сознания, лишенного любого другого содержания, кроме простого «ощущения бытия»; 4) объединить «противоположности», достичь блаженства «чистого сознания».

Но духовное восхождение на этом отнюдь не завершается. Вслед за перечисленными этапами наступает очередь четырех духовных упражнений, называемых самапатти («достижения»), приготовляющих аскета к конечному «энстазу». Суть этих упражнений — несмотря на довольно подробное описание — понять весьма трудно; они соответствуют опыту, который слишком далек не только от нормального сознания, но даже и от любых «внерациональных» (мистических или поэтических) переживаний, доступных европейцу. Однако было бы неверно пытаться объяснить эти состояния как частный случай самогипноза. Как мы вскоре убедимся, во время медитации монах должен сохранять постоянную ясность сознания; можно напомнить также, что сон и гипнотический транс нередко упоминаются в индийских трактатах, посвященных медитации, в качестве препятствий, с которыми практикующий должен постоянно бороться. Вот как описываются четыре последних дхьяны (называемых на техническом языке аскетов самапатти):

И вот, уйдя по ту сторону любого представления о форме, положив конец представлениям о воздействиях (патигха, paṭigha, — то есть «воздействиях внешнего объекта, вызывающих ощущения»), избавившись от любых отчетливых представ-

---

[59] На физиологическом уровне четвертая джхана характеризуется прекращением дыхания, assāsa-passāsa-nirodha (Oltramare 1932: 364, n. 2).

[60] Ср.: MN I. 454 sq.; ADK (Trad. L. de la Vallée-Poussin) IV: 107; VIII: 161. Превосходный анализ можно найти в: *Evola J.* La dottrina del risveglio. Bari, 1943. P. 200–225. По поводу псевдо-дхьян см. примеч. V, 3.

лений, постоянно думая только о том, что пространство бесконечно, бхикку вступает в сферу бесконечности пространства и пребывает в ней. Затем, выйдя за пределы сферы бесконечности пространства и думая только о том, что сознание бесконечно, он вступает в сферу бесконечности сознания (*NB:* сознание воспринимается как бесконечное тогда, когда его не ограничивают внешние восприятия и умственная активность) и пребывает в ней. Затем, выйдя за пределы сферы бесконечности сознания и думая только о том, что ничего не существует, он вступает в сферу не-существования чего бы то ни было (akiñcaññāyatana — «абсолютное ничто») и пребывает в ней. Наконец, выйдя за пределы сферы не-существования чего бы то ни было, бхикку достигает состояния, где нет ни представлений, ни отсутствия представлений (neva saññā nāsaññā) и пребывает в нем (DN I. 183 sq. // Oltramare 1932: 365).

Для того чтобы прокомментировать (опираясь на весьма богатую позднейшую буддистскую литературу) каждый из этих этапов, нам пришлось бы реконструировать всю буддистскую психологию и метафизику (см. примеч. V, 4). Но поскольку нас интересует, собственно, только морфология медитации, мы ограничимся тем, что приведем описание девятого и последнего самапатти.

Поистине, пока бхикку обладает представлениями (пребывая в дхъяне, он не может иметь представлений о чем-либо внешнем, будучи сакасанни — sakasaññī), он переходит от одного этапа к другому, пока не достигнет высшего из представлений. Достигнув его, он говорит себе: «Думать — зло; не думать — благо. Думая, я создаю. Эти представления могут исчезнуть, и на их месте могут возникнуть другие, более грубые представления. Вот почему я не буду больше думать, не буду больше создавать». И он перестает думать, перестает создавать. И поскольку он больше не думает и не создает, те представления, что у него были, исчезают, а новые, более грубые, не возникают на их месте. Он добился полного прекращения (DN I. 184 // Oltramare 1932: 375).

Другой, более поздний, текст еще более решительным образом подчеркивает принципиальную важность девятого и последнего самапатти:

Достопочтенные монахи, добивайтесь того самапатти, которое заключается в прекращении всех сознательных восприятий. Больше нечего добиваться тому бхикку, который добился этого (Śāntideva. Śikṣāsamuccaya / Ed. C. Bendall // BBudh 1897–1902/I: 48).

Йогины и метафизики

Во всех этих дхъянах и самапатти можно обнаружить довольно много общего с различными этапами сампраджнята и асампраджнята самадхи классической йоги. Впрочем, и сами буддисты признавали, что для небуддистских йогинов и аскетов были доступны все перечисленные дхъяны и «достижения», в том числе и последнее самапатти «отсутствия сознания» (асамджни-самапатти, asaṃjñisamāpatti). Правда, достигнутое небуддистом, оно не может считаться подлинным: с точки зрения буддистов, честь открытия «самапатти уничтожения сознания и ощущений» (saṃjñāveditanirodhasamāpatti) принадлежит Будде, и, по сути, оно представляет

собой не что иное, как погружение в нирвану (по этому поводу см.: Vallée-Poussin 1937: 210 sq.). Таким образом, если для не-буддистов и возможны различные джханы, нирвана остается для них недоступной — потому, как мы можем догадываться, что они не признают провозглашенных Буддой *истин*. Говоря иными словами, необусловленного невозможно достичь посредством одной только мистической медитации — необходимо знать об истинном пути, который ведет к нему, иначе можно по ошибке принять за нирвану одно из многочисленных «небес».

Таким образом, мы вплотную приближаемся к проблеме гнозиса и мистического опыта, имевшей фундаментальное значение для истории как буддизма, так и всей индийской духовности в целом. В буддизме можно различить постоянное присутствие двух течений — если можно так выразиться, «экспериментаторов» (джхайинов, jhāyin) и «схоластов» (дхамма-йогинов, dhammayogin). Уже самые ранние канонические тексты стремятся примирить оба этих течения. Сутра Ш. 355 «Ангуттара-никаи», на которую неоднократно обращал наше внимание Л. де ла Валле-Пуссен, гласит:

> Монахи, предающиеся экстазу (джхайины), склонны порицать монахов, изучающих доктрину (дхамма-йогинов), и наоборот. Между тем и те и другие должны уважать друг друга. Ведь поистине редки те, кто тратит все свое время на попытки ощутить телом (то есть «испытать на практике, непосредственно») бессмертный элемент (амата-дхату — amata-dhātu, то есть нирвану). Редки и те, кто прозревают глубинную суть (артхапада, arthapada), проникая в нее посредством праджни, разума.

Текст подчеркивает исключительную трудность обоих «путей» — и пути гнозиса, и пути медитативного опыта. Действительно, немного найдется тех, кто *на личном опыте* испытал нирвану; немногочисленны и те, кто «видят» вещи как они есть и достигают освобождения посредством интеллектуального созерцания. Со временем все способы приближения к Будде «опытным путем» будут признаны равноценными: тот, кто изучает и постигает канон, усваивает тем самым «тело учения» Будды; паломник, отправляющийся к ступе[113*] с мощами Просветленного, получает доступ к мистическому архитектоническому телу все того же Будды. Однако для раннего буддизма еще была актуальна проблема, формулировавшаяся, как мы помним, также санкхьей и йогой: что важнее — «рациональное» или «опытное» постижение?

Мы обладаем вполне достаточным количеством доказательств для того, чтобы утверждать, что Будда всегда тесно связывал познание с медитативной практикой йогического типа. Познание не представляло для него большой ценности, если оно не было «реализовано» в ходе личного опыта. С другой стороны, истины, провозглашенные Буддой, должны были придавать смысл любому медитативному опыту. Возьмем, к примеру, следующее утверждение: «Тело бренно». Подтвердить истинность этого тезиса может только непосредственное созерцание трупа, но и созерцание трупа лишится сотериологической ценности, если не будет опирать-

ся на одну из истин («*Это* тело бренно»; «*Любое* тело бренно»; «Нет другого спасения, кроме закона Будды» и т. д.). Все провозглашенные Буддой истины должны быть испытаны посредством йоги, то есть испытаны экспериментально, в ходе медитации.

Вот почему Ананда, любимый ученик Будды, хотя и не имел себе равных по части эрудиции (согласно «Тхерагатхе», он знал восемьдесят две тысячи дхамм* самого Будды и две тысячи дхамм своих собратьев по учению), был тем не менее исключен из собора, поскольку не являлся архатом, то есть не обладал совершенным «йогическим опытом» (Th V. 1024).

> Мудрость (праджня) стхавиры Ананды, выслушавшего, запомнившего, продекламировавшего и обдумавшего все виды сутр, велика, но сосредоточенность мысли (читта-санграха, cittasaṃgraha) у него весьма посредственна. Между тем, для того чтобы достичь состояния, [в котором] уничтожаются все загрязнения (состояния архата), необходимо достичь успеха и в той, и в другой области[61].

Знаменитый пассаж «Самъютта-никаи», II. 115, описывает встречу Мусилы и Нарады, персонифицирующих различные уровни духовного совершенства в буддизме. И тот и другой обладают одинаковыми познаниями, однако Нарада не считает себя архатом, поскольку не имеет непосредственного «опыта нирваны». Вот что он говорит по этому поводу:

> Подобно тому, как если бы путник, мучимый жаждой, нашел в пустыне колодец, и, заглянув в него, удостоверился, что в нем действительно находится вода, однако не освежил бы этой водой своего тела, так и я, понимая, что возможно уничтожение существования, возможна нирвана, тем не менее не являюсь архатом, лишенным пороков.

(Другие тексты сходного содержания можно найти в: Vallée-Poussin 1937: 191 sq.).

Согласно «Ангуттара-никае» (см.: AN III. 355), оба метода — и метод «экспериментаторов» (джхайинов), и метод «схоластов» (дхаммайогинов) — равным образом необходимы для достижения состояния архата. Ведь страсти, «загрязнения» (клеши) бывают двух видов:

> 1) клеши интеллектуальные — «воззрения» (дришти), «заблуждения», недоразумения (моха), вроде веры в существование «я» и т. п. и 2) клеши эмоциональные — все то, что мы называем «страстями», то есть отвращение и желание. Уничтожить «заблуждения» — не значит уничтожить «страсти»: даже познав бренность и пагубность приятных вещей, аскет тем не менее продолжает считать их приятными и желать их (Vallée-Poussin 1937: 193; ср.: Lamotte 1944–1949/I: 213).

Таким образом, если для достижения спасения и необходим «опыт», никакие джханы и самапатти не приведут к нирване, если их не будет на-

---

* Дхамма (*пали*) — здесь: истина.

[61] Mahāprajñāpāramitā-śāstra de Nāgārjuna / Trad. E. Lamotte // Lamotte 1944–1949/I: 223. Санскритский оригинал утрачен, но сохранилось несколько китайских и тибетских переводов.

правлять «мудрость». Некоторые тексты провозглашают даже, что для достижения нирваны достаточно одной «мудрости», и «йогический опыт» излишен. К примеру, Харивarман считает, что необходима только одна «сосредоточенность» (самадхи) и не нужны никакие другие медитативные упражнения (самапатти). Были архаты, которые сумели погрузиться в нирвану, не обладая ни одной из пяти абхиджня («чудесных способностей»), однако никто никогда не достигал нирваны без «знания об уничтожении грехов» (асравакшая, āsravakṣaya), которое единственное способно наделить святостью. Впрочем, Харивarман выражает определенную «антимистическую», антиэкстатическую тенденцию (Vallée-Poussin 1937: 206), знакомую нам также и по другим источникам: к примеру, по воззрениям абхидхармы, праджня-вимукта (prajñā vimukta), «сухой святой», освобожденный посредством одного только знания (праджни), достигает нирваны точно так же, как и тот, кто испытал ниродха-самапатти (nirodhasamāpatti) (Ibid.: 215). Эта апология «сухого святого» является одним из проявлений реакции теологов и метафизиков на излишества йоги; позднее мы еще вернемся к этой теме.

«Чудесные способности»

Здесь с самого начала было бы нелишне отметить, что движение по направлению к нирване — точно так же как и движение по направлению к самадхи в классической йоге — приводит к овладению «чудесными способностями» (сиддхи, *пали* — иддхи). Эта специфическая особенность духовного опыта поставила перед Буддой (как позднее перед Патанджали) серьезную проблему: с одной стороны, инициация неизбежно предполагает приобретение «способностей», которые являются, таким образом, весьма ценными свидетельствами духовного продвижения монаха; с другой стороны, эти «способности» чрезвычайно опасны, поскольку искушают монаха суетным желанием «магической власти над миром» и, кроме того, могут ввергнуть в соблазн мирян. Избежать приобретения иддхи невозможно: их появление неизбежно в процессе создания монахом «мистического тела». Напомним, что буддистский монах, точно так же как и брахманистский или «сектантский» йогин, должен умереть для мирской жизни, чтобы «возродиться» в некоем новом безусловном состоянии. На физиологическом, психическом и духовном уровнях эта смерть для всего мирского выражается целой серией мистических переживаний и магических способностей, отмечающих путь от обусловленности к свободе. Получение иддхи и освобождение — не одно и то же, но тем не менее «чудесные способности» показывают, что монах успешно осуществляет свой исход из обусловленной реальности, что он приостановил действие законов природы, до сих пор принуждавших его послушно сгибаться под бременем кармы. Таким образом, обладание иддхи не является пагубным само по себе — однако монах должен быть постоянно на страже против «искушения властью» и, что особенно важно, должен избегать демонстрировать свои способности перед непосвященными. Сейчас нам пред-

стоит рассмотреть мотивы, которыми руководствовался Будда, запретив использование и демонстрацию сиддхи.

Напомним, что «чудесные способности» являются одним из пяти видов «возвышенных знаний» (абхиджня), включающих: 1) сиддхи; 2) божественное зрение (дивья-чакшус, divyacakṣus); 3) божественный слух (дивья-шротра, divyaśrotra); 4) чтение чужих мыслей (парачитта-джняна, paracittajñāna) и 5) память о предыдущих воплощениях (пурванирвасаанусмрити, pxrvanirvāsānusmṛti). Ни одна из этих пяти абхиджня (*пали* — абхиння) не отличается от «способностей» небуддистского йогина (см. примеч. V, 5). Даже предварительные этапы медитации, делающей возможным приобретение этих способностей, напоминают те, что характерны для небуддистской йоги: необходимы духовное очищение, ясность сознания и т. п.

> С сердцем безмятежным, чистым, прозрачным, лишенный зла, умелый, готовый к действию, твердый и невозмутимый, он (бхикку) направляет свой дух к достижению чудесных способностей (иддхи). Он использует разные виды этих чудесных способностей: будучи одним, становится многими, будучи многими, снова становится одним; бывает видимым или невидимым; без труда, как будто сквозь воздух, проходит сквозь стены, крепостные укрепления и холмы; погружается в твердую землю так же легко, как в воду; ходит по воде, не погружаясь в нее, так же легко, как по твердой земле; скрестив под собой ноги, летает по небу, так же как птицы летают при помощи крыльев. Как бы ни были могущественны Луна и Солнце, он может дотронуться до них, провести по ним рукою; оставаясь в теле, он может достигнуть даже самого Неба Брахмы <..> Ясный небесный слух, превосходящий человеческий, позволяет ему слышать одновременно и звуки, издаваемые людьми, и звуки, издаваемые богами, независимо от расстояния <..> Его сердце, проникающее в сердца других существ, других людей, познает их <..> С сердцем безмятежным и т. д. он направляет свой разум к познанию и припоминанию предшествующих существований» (SPhSu 87 sq.; DN I. 78 sq.).

Тот же список способностей мы находим и в «Аканкхейа-сутте»; для получения каждой иддхи требуется совершить определенную джхану.

> Если, братья мои, бхикку захочет приобрести все из этих чудесных даров — будучи одним, становиться многими, будучи многими, становиться одним <..> и достичь, оставаясь в теле, Неба Брахмы, — он должен творить только справедливое, пребывать в душевном покое, не нуждающемся ни в чем внешнем, не пренебрегать экстазом, порожденным медитацией и т. п.

Таким образом можно стать яснослышащим, угадывать все, что происходит в чужом сердце, познать свои предшествующие воплощения, непосредственно видеть, как живые существа переходят с одного уровня бытия к другому и т. д. (см.: MN I. 33 sq.; Vinaya/I: 215 sq.; Warren 1922: 303 sq.).

Эти списки сиддхи (= иддхи) большей частью стереотипны, и их можно встретить в любых индийских мистических и аскетических трактатах (см. выше список, который приводит Патанджали). Современные Будде йогины также обладали «чудесными способностями», и Будда никогда

не ставил их под сомнение — точно так же, как не ставил он под сомнение возможность достижения этими йогинами экстаза. Но в своих учениках Будда отнюдь не поощрял стремление к приобретению сиддхи: единственной достойной целью было освобождение, а «способности» могли отвлечь монаха от конечной задачи, достижения нирваны. Осуждая мистические и магические эксцессы, Будда не забывал напоминать о том, что и условия задачи, и возможность ее разрешения находятся в самом человеке, таком, каков он есть.

> Поистине, друг мой, я говорю тебе, что в этом теле, смертном и высотой не более сажени, но сознательном и наделенном разумом, пребывает весь мир, и его становление, и его упадок, и путь, который ведет к выходу из него (AN II. 48; SN I. 62).

Монах не только должен умереть для этого мира, дабы осуществить прорыв к безусловному, но и противостоять соблазну «чудесных способностей», из-за которого он мог бы, оказавшись в некоем, высшем по отношению к земному, мире богов и магов, забыть о конечной цели, о достижении Абсолюта. Кроме того, «чудесные способности» никоим образом не могли служить целям буддистской пропаганды — ведь другие йогины и «поклонники экстаза» также могли совершать все те же самые чудеса, и более того — «способностей» можно было добиться посредством самой обычной магии, без какого-либо внутреннего духовного преображения. Неверующие всегда смогут утверждать, что для совершения чудес вполне достаточно какого-нибудь магического талисмана.

> Если верующий (буддист) объявит о наличии у него мистических способностей (иддхи) — способности, будучи одним, становиться многими, будучи многими, становиться одним и т. д. <...> неверующий всегда сможет сказать: «Что ж с того! Есть такой талисман, который называется гандхарва (gandharva), — вот с его-то помощью он и проделывает все это» <...> Вот так-то, Кевадда![114*] Вот почему я считаю опасными все мистические чудеса, вот почему я их ненавижу, вот почему я испытываю к ним отвращение, вот почему я стыжусь их. И если буддийский монах продемонстрирует йогическую способность угадывать мысли и чувства других людей и т. п., неверующий всегда сможет сказать: «Что ж с того! Есть такой талисман, который называется Драгоценным, — вот с его-то помощью он и проделывает все это» (Кевадда-сутта 4 sq.; DN I. 212 sq.).

Именно поэтому Будда и запретил демонстрацию сиддхи: «О бхикку, не показывайте свои иддхи мирянам, не показывайте им чудес, которые превосходят способности обычного человека. Поступающий так совершает дурное дело (дуккхата, dukkhatā) (Vinaya/II: 112; III: 81).

Познание предшествующих существований

В списках пяти (или шести) «возвышенных знаний» (абхиджня) неизменно присутствует способность вспоминать о своих предшествующих

существованиях[62]. Как и все прочие сиддхи и абхиджня, эта мистическая «наука» является частью общеиндийской оккультной традиции: Патанджали упоминал ее в числе «совершенств» (YS III. 18), а сам Будда нередко признавал, что саманы[115*] и брахманы способны вспоминать довольно значительное количество своих предшествующих воплощений.

> Случается, монахи, что иной благочестивый человек (самана) или брахман, благодаря своему рвению, благодаря своей энергии <...> благодаря совершенному духовному сосредоточению достигает такой концентрации мысли (чистой, прозрачной, незапятнанной, свободной от загрязнений), что может вспомнить о своих предшествующих существованиях, – к примеру, об одном существовании, двух существованиях, трех... четырех... пяти... десяти... двадцати... пятидесяти... ста... тысяче... ста тысячах существований... И всегда он сможет сказать: тогда-то у меня было такое-то имя, такая-то семья, я принадлежал к такой-то касте, питался тем-то и тем-то, испытывал такие-то удовольствия и такие-то страдания, достиг такого-то возраста. Оставив это существование, я перешел к следующему – и в нем у меня было такое-то имя, такая-то семья <...> Оставив это существование, я перешел к моему нынешнему. – Вот таким образом вспомнит он о своих прошлых существованиях со всеми их подробностями, со всеми фактическими деталями. И тогда он скажет: и я, и мир вечны, бесплодны, возвышаются подобно горному пику, устойчивы подобно столпу (DN I. 27 sq.; пер. Л. Рену; см. также: DN III. 108 sq.).

Но Будда отказывается признать те философские выводы, к которым приходят саманы и брахманы, основываясь на воспоминаниях о своих предшествующих воплощениях – выводы о вечности «я» и мира. Точнее говоря, он отказывается от любых философских выводов вообще:

> Итак, монахи, Татхагата[116*] знает это: такие-то пункты доктрины, понятые и истолкованные так-то и так-то, приводят к таким-то и таким-то выводам, наделяют такой-то и такой-то судьбой. Все это знает Татхагата, и *он знает намного больше; но он не рассуждает об этом знании* и, не рассуждая о нем, наслаждается душевным покоем (DN I. 30. – *Курсив Элиаде*).

Отказ Будды обсуждать метафизические выводы, к которым можно прийти на основании того или иного сверхъестественного переживания, имеет методологический характер: Будда не хочет вовлекаться в праздные дискуссии по поводу абсолютной реальности. Из только что процитированного нами текста можно сделать вывод, что саманы и брахманы постулировали вечность мира и «я», основываясь на том факте, что и мир и «я» существовали уже в сотнях тысяч предшествующих воплощений. Однако этот вывод не является необходимым – ведь саманы и брахманы в своих воспоминаниях имеют дело только с *существованием во времени*, а задачей Будды, задачей йоги является как раз «выход из времени», достижение безусловного состояния: опыт, полученный в пределах беско-

[62] По другим классификациям, эта йогическая способность является первой из трех наук (видья) или восьмой из «сил мудрости» (джняна – или праджня-бала, prajñā-balā). Согласно буддистским схоластам, эти последние (в отличие от абхиджня и видья) доступны только буддам. См.: Demiéville 1927: 283.

нечного цикла перевоплощений, ничего не может нам сообщить о существующей за его пределами «реальности».

Подобно саманам и брахманам, буддийские монахи также стремились обладать знанием о своих предшествующих существованиях.

> Тот, чей дух сосредоточен, очищен, озарен <...> обращает его к познанию, к припоминанию предшествующих существований. Он вспоминает о разных таких существованиях, об одном существовании, двух существованиях, трех... четырех... пяти... пятидесяти... ста... тысяче... ста тысячах существований <...> в разные периоды создания и разрушения мира (MN I. 22 sq.; см. также: Demiéville 1927: 284).

Нетрудно убедиться, что буддистская практика воспоминаний о прошлых воплощениях ничем не отличается от не-буддистской.

> В чем заключается эта мистическая наука? Тексты не говорят об этом ничего: указывается только, что еретики, основываясь на воспоминаниях о своих предшествующих воплощениях, формулируют понятие «вечности», но к каким выводам приходят, исходя из этого же опыта, буддисты, мы узнаем только из литературы абхидхармы. Похоже на то, что в сутрах древних память о предшествующих существованиях понималась еще в чисто йогическом смысле, как сверхъестественное познание, лишенное специфически буддистской окраски (Demiéville 1927: 292).

В «Махавибхаше», однако, уже говорится о пользе, которую буддийский монах может извлечь из этой мистической науки, — она способна вызвать отвращение к непостоянству земной жизни; то же мнение высказывается и в «Абхидхармакоше» Васубандху (см.: Ibid.: 292 sq.).

Однако это позднейшее объяснение, выдвинутое буддистской схоластической школой, не выглядит убедительным; скорее оно просто знаменует собой победу «схоластов» над «экспериментаторами», теории — над йогической мистикой. Что касается вопроса о том, какую пользу в познании предшествующих жизней видел сам Будда, канонические тексты, не высказываясь по этому поводу прямо, дают тем не менее достаточное количество указаний на то, в каком направлении следует искать ответ. Так, для начала следует вспомнить, что Будда придавал огромное значение памяти как таковой: боги утрачивают свой божественный статус и низвергаются с небес именно тогда, когда «их память слабеет» (DN I. 19). Более того, неспособность заново вспомнить все свои предшествующие воплощения равносильна метафизическому неведению. Будда возвращается к примеру богов, которые низверглись с небес из-за ослабления памяти: некоторые из них, став людьми, удалились от мира, предались аскезе и медитации и приобрели благодаря йогическим упражнениям способность вспоминать о своих предшествующих существованиях, — но, вспоминая многие из них, они не способны вспомнить все (Ibid. I. 19), память не возвращает их к началу цикла перевоплощений, и, «забыв» об этом начале, они создают для себя ложное представление о вечности мира и богов. Таким образом, мы видим, что Будда весьма высоко ценил способность восстанавливать в памяти свои предшествующие воплощения.

С помощью этой мистической способности можно было вернуться к «началу времен», а подобное возвращение может быть связано, как мы в скором времени убедимся, также и с «выходом из времени».

Ананда и другие ученики «помнили о своих прошлых рождениях» (джатим саранти, jātiṃ saranti), почему и назывались «помнящие о своих прошлых рождениях» (джатиссара, jātissāra). А. К. Кумарасвами отмечает[63], что эпитет (джатиссаро, jātissaro) (Милиндапаньха, 78 и т. д.) напоминает эпитет Агни Джатаведас (Jātavedās), поскольку Агни также «знает все рождения» («viśvā veda janimā») (RV. VI. 15. 13) и вообще «всеведущ» («вишвавит», «viśvavit») (Ibid. III. 29. 7 sq.). Вамадева, автор знаменитого гимна «Ригведы», говорил о себе: «Находясь еще в утробе (garbhe nu san) [матери], я знал | Все последовательные поколения этих богов» (Ibid. IV. 27. 1)[117*] (согласно «Гарбха упанишаде» (III. 4), воспоминания о внутриутробном существовании с рождением утрачиваются). «Так говорил Вамадева, пребывая в утробе» (Айтерея араньяка II. 5). Кришна «знает о всех своих предшествующих существованиях» (BG IV. 5). Таким образом, и для брахманизма, также как и для Будды, *память* (и, в конечном счете, *познание*) являлась «божественной» и поистине бесценной способностью: «тот, кто знает», «тот, кто помнит» доказывает тем самым, что он «сосредоточен»; рассеянность, забвение, неведение, «падение» относятся к явлениям одного плана.

Схоластические буддистские сочинения дают нам более конкретные указания по поводу «техники», которую надлежит использовать в данном случае.

> Данный метод заключается в том, что практикующий вспоминает в обратном порядке дни, месяцы и годы своей жизни, пока не доходит до периода внутриутробного развития; отсюда он переходит к предшествующему существованию, вспоминает одно, десять, сто, тысячу, десять тысяч, наконец, целое коти (koṭi)[118*] существований. Великие архаты и пратьекабудды могут вспомнить до 80 000 великих кальп[119*]. Великие бодхисаттвы и будды помнят бесчисленное множество кальп (Lamotte 1944–1949/I: 332).

Согласно «Абхидхармакоше» (VII. 123),

> аскет, желающий вспомнить о своих прошлых существованиях, должен вернуться к только что промелькнувшей мысли и попытаться определить ее характер; от этой мысли он должен двинуться назад, проходя в обратном порядке все этапы своего существования вплоть до той мысли, которую он имел в момент своего зачатия. Когда аскету удастся вспомнить о том, что он думал, находясь в промежуточном состоянии (антара-бхава, antarābhava), его абхиджня может считаться успешной (Lamotte 1944–1949/I: 332, n. 2).

Таким образом, необходимо, оттолкнувшись от момента, который непосредственно предшествовал настоящему, пройти время в обратном направлении (*пали* патилома, patiloma, *санскр.* пратилома, pratiloma, «про-

[63] *Coomaraswamy A. K.* Recollection, Indian and Platonic // Supplement to the Journal of the American Oriental Society. April–June 1944. № 3. P. 1–18.

тив шерсти»), для того чтобы дойти ad originem*, когда первое из существований «вспыхнуло» в мироздании, дав начало потоку времени, и приблизиться к тому парадоксальному моменту, до которого времени еще не существовало — поскольку ничто еще не было проявлено. Итак, мы видим, что прохождение времени в обратном направлении и составляет настоящую цель этой йогической практики. Подлинное высшее знание заключается не только в воспоминании о своих предшествующих существованиях, но и в возвращении к «началу мира», некоему отправному пункту, совпадающему в конечном счете с началом космогонии. Заново прожить свои прошедшие жизни означает понять их и — до определенной степени — «сжечь» свои «грехи», то есть действия, порожденные неведением и порождающие цепь кармических последствий, передающихся от существования к существованию. Впрочем, это не самое важное, — дойдя до начала времен, можно проникнуть в «не-время», вечное настоящее, которое предшествовало нынешнему существованию человека во времени и грехе. Иначе говоря, можно «прикоснуться» к той безусловной реальности, которая существовала еще до падения во время и первого поворота колеса перевоплощений. По сути, отталкиваясь от любого из моментов временной длительности, проходя ее в обратном направлении, аскет может *исчерпать* эту длительность и оказаться в конечном счете в «не-времени», в вечности. Собственно говоря, этот выход за пределы эмпирической реальности и означает достижение нирваны. Вот почему утверждается, что только Будде под силу познать все свои предшествующие существования, тогда как архаты знают многие из них, но далеко не все; что же до саманов и брахманов, их ошибка заключалась в том, что они принялись создавать философские теории по поводу реальности мира и «я», вместо того чтобы глубже проникнуть в прошлое и увидеть воочию процесс исчезновения, всего того что до сих пор считалось «реальным» (понятие Абсолюта, единственной подлинной реальности, вообще не могло быть сформулировано в терминах тогдашней философии).

Итак, мы видим, насколько важна для йогической практики, ставящей своей задачей «выход из времени», память о предыдущих существованиях. Но Будда считал, что указанной цели можно было достичь и другими способами. В частности, с его точки зрения, можно было выйти за пределы времени и эмпирического опыта, воспользовавшись «благоприятным моментом» (кхана, khaṇa), получив «мгновенное озарение» (ekakṣaṇābhisambodhi махаянистских авторов), которое «сокрушало» время и позволяло «выйти» из него посредством прорыва уровней[64].

---

* к месту своего происхождения (*лат.*).

[64] См. наше эссе: «Symbolismes indiens du Temps et de l'Éternité» // Eliade 1952: 106 sq. Кроме того, допустимо провести определенные аналогии между йогической практикой воспоминания о предшествующих существованиях и психоанализом, реинтегрирующим и истолковывающим в надлежащем направлении воспоминания раннего детства.

Париббаджаки

Во времена Будды существовало бесчисленное множество общин странствующих аскетов, йогинов и «софистов». Некоторые из этих течений восходят еще к послеведийской эпохе (см. выше, с. 146). Интенсивность духовной жизни была поразительной. Помимо адептов разнообразных религиозных и мистических учений, существовали также диалектики, «грозные маги» и даже «материалисты» и нигилисты, предшественники чарваков и локаяты. О большинстве из них нам известно (помимо имен) очень немногое. Буддистские и джайнские тексты приводят фрагменты их учений, однако поскольку речь идет о соперниках, эти учения, как правило, сознательно искажаются и выставляются в комическом свете. Между тем не исключено, что среди всех этих религиозных деятелей и странствующих аскетов (*пали* париббаджаки, *санскр.* паривраджаки) были и подлинно сильные личности, выдвигавшие смелые и революционные теории.

Буддистские тексты приводят несколько списков диалектиков и странствующих аскетов, современных Будде; наиболее знаменит список «Саманнапхала-сутты» (DN I. 47 sq.), где кратко описываются воззрения шести знаменитых саманов. О каждом из них сообщается, что он «возглавляет общину» (ганачарийо, gaṇācariyo), знаменит как «основатель секты» (титтхакаро, titthakāro), почитается как святой (садху-саммато, sādhusammato), уважается многими людьми и находится в преклонном возрасте. Пурана Кассапа, судя по всему, проповедовал бессмысленность любого действия; Маккхали Госала, глава адживиков[120*], был приверженцем строжайшего детерминизма, о котором нам еще предстоит говорить. Аджита Кесакамбала проповедовал материализм, близкий материализму чарваков, Пакудха Каччаяна – учение о вечности семи «тел», Санджая Белаттхипутта – радикальный агностицизм, а Нигантха Натапутта, судя по всему, – скептицизм. Упоминания о «еретических» учениях мы находим и в других буддистских сочинениях, среди которых особо следует упомянуть MN I. 513 sq., SN III. 69, AN III. 383 sq.; в последней приводится также список десяти религиозных общин, современных Будде (AN III. 276–277), однако о духовных практиках, которым они следовали, не сообщается почти ничего.

В общем, большинство этих «еретических» течений разделяло характерное для Будды и Махавиры* критическое отношение к традиционным ценностям брахманизма: все они отказывались признавать веды божественным откровением, отвергали учение о жертвоприношениях и метафизические спекуляции упанишад. С другой стороны, некоторые из этих «еретиков» – к примеру, Маккхали Госала – проявляли интерес к законам природы, к структуре органической жизни, что было новой чертой для индийской духовной жизни.

---

* Махавира (*санскр.*) – великий герой, один из эпитетов основоположника джайнизма Джины.

Позволительно, по всей видимости, провести различие между чистыми аскетами (тапаса, tāpasa) и диалектиками (париббаджаками): последние не подвергали свою плоть чересчур усердным истязаниям. «Ангуттара-никая» упоминает о двух категориях париббаджаков: аннатиттхья (aññatitthiya) париббаджаков и брахмана париббаджаков; первых занимали большей частью проблемы трансцендентного плана, вторые же посвящали свое время обсуждению saṃdittikā dhammā, то есть вопросов, имеющих отношение к материальному миру.

Будда неоднократно встречался с париббаджаками и той и другой категории. С одним из них, Поттхападой, он рассуждал о душе, с другим, Нигродхой, — о ценности аскетической жизни, с третьим, Аджитой, — о «состояниях сознания» (pañcasatāni cittaṭṭhānāni) и т. д. В сочинениях, где приводятся эти диалоги, больше внимания уделяется ответам Будды, чем учениям и практическим установкам париббаджаков. Впрочем, мы узнаем, что, подвергая критике традиционные брахманские институты, сами они предавались достаточно суровой аскезе и практиковали пранаяму — еще одно доказательство общеиндийского характера йогической практики. Сочинения палийского канона приводят иногда конкретные указания на характер их аскетических практик. Так, к примеру, в «Кассапа-сиханаде-сутте» Кассапа упоминает аскетов, которые неподвижно стоят, никогда не меняя позы, спят на гвоздях, на досках или прямо на земле, питаются коровьим навозом (для того, очевидно, чтобы пребывать в процессе постоянного очищения, поскольку коровий навоз в представлении индусов обладает очистительным свойством) и т. д. (см.: KSS // DN I. 167 sq.; Rhys Davids 1899/I: 231 sq.). Каждая из этих категорий аскетов имела название, отражавшее специфику их духовной практики. Радикальный характер этих практик выражает тенденцию к абсолютной аскезе, которая наблюдается также и в современной Индии. Возможно также, что духовный уровень этих аскетов был достаточно примитивен, и аскезу они понимали исключительно в магическом смысле. Сведений об их теоретических воззрениях (если таковые вообще имели место) мы не имеем.

В «Удумбарика-сиханада-сутте» Будда упрекает париббаджаков в том, что они, упиваясь своими аскетическими подвигами, презирают всех прочих, самодовольно полагают, что уже достигли цели, преувеличивают свои достижения и т. д. (см.: USS // DN III. 43 sq.; Rhys Davids 1899/III: 39 sq.). Из этого текста мы можем видеть, что, помимо «лесных аскетов» (тапаса), существовали также «аскеты странствующие», и их практика была не менее суровой. В «Кассапа-сиханада-сутте» Будда развивает свои воззрения по поводу аскетов, заявляя Кассапе, что подлинного саману (приверженца того или иного религиозного учения) или брахмана должны отличать не внешний вид и суровые аскетические упражнения, но внутренняя дисциплина, милосердие, самообладание, свобода от предрассудков и автоматических реакций и т. д. (см.: KSS // DN I. 169 sq.; Rhys Davids 1899/I: 234 sq.).

Маккхали Госала и аджвики

В ряду всевозможных «глав общин» и «основателей сект» выделяется сумрачная и величественная фигура Маскари (Маккхали) Госалы, главы аджвиков. Некогда ученик, а позднее противник Махавиры, он рассматривался Буддой как самый опасный соперник. Теория и практика аджвиков, осмеянная и очерненная как буддистами, так и джайнами, с трудом поддается реконструкции. Канон аджвиков представлял собою сложную философскую систему, от которой, однако, не осталось ничего, кроме нескольких цитат, сохранившихся в сочинениях их противников. И тем не менее движение аджвиков имело долгую историю: появившись на несколько поколений раньше, чем буддизм и джайнизм, оно исчезло только в XIV веке н. э. Маккхали Госала не претендовал на роль основателя движения аджвиков; согласно джайнскому сочинению «Бхагавати-сутра», он считал себя двадцать четвертым тиртханкарой[121*] своей эпохи, и до нас дошло даже несколько имен его легендарных предшественников. Этимология термина «аджвика» остается неясной; Гернле производит его от корня аджива (ājīva), «образ жизни или род занятий». Но также этот термин может происходить и от выражения «а дживат» (ā jīvāt), «долгий как жизнь», указывающего на фундаментальное положение доктрины аджвиков, согласно которому для достижения освобождения необходимо пройти через весьма значительное количество воплощений.

От современников Госалу отличал его строгий фатализм. «Человеческих усилий не достаточно» (n'atthi purisakāra) — именно это положение было в его учении основным, тогда как главным понятием являлось понятие нияти (niyati), «рока», «судьбы». Согласно «Саманнапхала-сутте», Госала считал, что

> <..> нет ни причин, ни мотивов для греховности живых существ, живые существа пребывают во грехе безо всяких причин и мотивов. Нет также причин <..> для чистоты живых существ, живые существа очищаются безо всяких причин и мотивов. Не существует действия, производимого самим человеком, не существует действия, производимого другим человеком, вообще не существует человеческого действия, как не существует также человеческой силы <..>, энергии <..>, стойкости <..> и отваги. Любое существо, любой индивидуум, любое создание, вообще все живое лишено воли, лишено силы, лишено энергии и эволюционирует из заданного состояния исключительно силою судьбы и обстоятельств (SPhSu 54, пер. с пали Л. Рену).

Иначе говоря, Госала восстал против общеиндийского учения о карме. С его точки зрения, любое существо должно было пройти цикл перевоплощений, длящийся 8 400 000 маха-калып[122*], в конце которого каждого ожидает освобождение, достающееся само собой, без всяких усилий с его стороны. Этот неумолимый детерминизм Будда считал поистине преступным и нападал на Маккхали Госалу больше, чем на любого из своих современников; учение о нияти он считал опаснейшим из всех.

Будучи на протяжении нескольких лет учеником и сподвижником Махавиры, Госала предавался аскезе, приобрел магические способности, после чего возглавил движение адживиков. Он был известен своей молчаливостью (SN I. 66 сообщает, что он «прекратил пользоваться речью»), а фрагменты его биографии, сохранившиеся в буддистских и джайнских сочинениях, позволяют сделать вывод, что, подобно другим наставникам, Госала был могущественным магом. Одного из своих учеников он убил посредством «магического огня» (Basham 1951: 60). Сам Маккхали Госала умер после магического поединка с Махавирой вследствие полученного от того проклятия (возможно, между 485–484 годами до н. э.).

Инициация адживиков сохраняет архаические черты, характерные для всех традиционных инициаций. Пассаж из комментария на «Титтира-джатаку» (III. 536–543 – см.: Ibid.: 104) позволяет прийти к заключению, что неофитам полагалось обжигать себе руки, беря раскаленные предметы. Пассаж из комментария на «Дхаммападу» (II. 52 – см.: Ibid.: 106) описывает другой инициатический обряд: кандидата зарывали по шею в землю и медленно, по волоску, вырывали ему волосы. Адживики ходили совершенно голыми, хотя этот обычай не являлся изобретением Маккхали Госалы (равно как и Махавиры). Подобно всем аскетам, они кормились подаянием и соблюдали весьма строгие пищевые ограничения; многие из них добровольно умирали голодной смертью (см.: Ibid.: 127 sq.). Однако буддисты и джайны ставили под сомнение подлинность аскезы адживиков: первые обвиняли их в суетности (см.: Ibid.: 123), вторые – в недостатке целомудрия. Если верить Махавире, Маккхали Госала считал, что аскет не согрешит, если совокупится с женщиной (см.: JS/II: 411; по поводу других обвинений в имморализме см.: YS II: 245, 270 sq.). Вполне вероятно, что подобные обвинения носят чисто полемический характер; с другой стороны, не стоит забывать, что в Индии сексуальная практика издавна рассматривалась и как средство приобретения магических способностей, и как «ускоренный» способ достижения состояния блаженства.

Сведений о «мистической технике» адживиков не сохранилось. Несомненно, Маккхали Госала занимает особое положение в истории индийской мысли – его философский детерминизм побуждал его к изучению природных явлений и законов органической жизни. Он предложил классифицировать живые существа по количеству имеющихся у них чувств, пытался создать теорию природных изменений (паринама-вада, pariṇāma-vāda), основываясь на точных наблюдениях периодичности растительной жизни. Но все это не объясняет популярности адживиков и долгой жизни их движения, просуществовавшего около двух тысячелетий. В учении о нияти нет ничего, что могло бы привлекать к себе широкие круги населения, поэтому мы должны предположить, что секта обладала какими-то особыми аскетическими традициями и секретами медитации и что именно этому эзотерическому наследию и обязана она своим долголетием; во всяком случае, это предположение позволило бы нам понять намеки на некую разновидность нирваны, сравнимой с высшим небесным миром других мистических учений (поскольку нияти не была в ней упразднена – см.:

Basham 1951: 261). Впрочем, к X веку н. э. адживики, как и вся Индия, стали приверженцами бхакти и, в конце концов, слились с панчаратрами (см.: Ibid.: 280 sq.; об адживиках см. примеч. V, 6; о панчаратрах – примеч. IV, 5).

Метафизическое познание и мистический опыт

На протяжении всей истории буддизма мы наблюдаем противостояние приверженцев *познания* и приверженцев *йогического опыта*. В начале нашей эры в конфликт вступает третья сила – приверженцы бхакти[123*]. Представление о спасительности веры в Будду (точнее говоря, в дхамму, провозглашенную Буддой) вовсе не чуждо и каноническим текстам. «Имеющий веру в меня и любовь ко мне достигнет небес!» (MN I. 142). Ибо «вера есть семя, вера – лучшее из всех богатств, существующих в этом мире для человека» (SuNi 77, 182). Со временем (и в первую очередь под влиянием народной религиозности) мистической преданности начнет отводиться весьма серьезная роль: бодхисаттвы, будды Амитабха, Авалокитешвара и Манджушри, прочие бесчисленные небесные будды являются порождениями бхакти. Буддизм не стал исключением, подчинившись общей тенденции индийской духовности. Облегчили этот процесс такие факторы как уподобление друг другу многочисленных «тел Будды», растущее значение мантр[*, 124*] и в особенности – триумфальное шествие тантризма (см. ниже с. 193 и далее).

Однако вернемся еще раз к теме противостояния «философов» и «приверженцев йоги». Особенно интересна в этом отношении обширная энциклопедия Васубандху «Абхидхармакоша». В ней не раз прямо указывается на ценность «экстаза» для достижения нирваны (см., напр.: ADK II. 43; VII. 33 sq.). Но, даже рассуждая о йоге, Васубандху пытается рационализировать мистические переживания, истолковать их в терминах своей школы; нельзя сказать, что он отрицает ценность «йогического экстаза» или презирает тех, кто ему предается, однако, посвятив свой трактат абхидхарме, высшей дхарме, он всюду и везде старается оставаться в рамках «философии». С его точки зрения, данная разновидность высшего познания способна привести к тем же результатам, что и йогическая практика. Абхидхарма призвана была доказать текучесть и в конечном счете нереальность внешнего мира и связанного с ним опыта, – ведь то, что мы называем реальностью, есть не более чем серия мгновенно вспыхивающих и исчезающих моментов бытия. Таким образом, для схоластов ясный, исчерпывающий и неумолимый анализ «реальности» явился вполне эффективным средством спасения, поскольку упразднял мир, сводя его кажущуюся «плотность» к серии мимолетных вспышек. Следовательно, тот, кто сумел бы понять онтологическую нереальность многочисленных «делимых» вселенных – физической вселенной, витальной, психической, ментальной, аксиоматической и т. д., достиг бы тем самым трансцендент-

* Мантры (*санскр.*) – священные изречения.

ного уровня безусловного и неделимого Абсолюта, а следовательно, и освобождения.

В трактате Буддхагхоши «Висуддхимагга», «Путь очищения» (ок. сер. V в. н. э.), самого обширного и авторитетного из хинаянистских сочинений, посвященных медитации, мы обнаруживаем ту же тенденцию: этапы медитации классифицируются, объясняются, «оправдываются» с помощью ссылок на канонические тексты, «рационально» истолковываются. Разумеется, мы находим здесь все традиционные мотивы индийской аскезы и медитации: списки сиддхи (см.: Warren 1922: 175 sq.; в особенности 373–406), медитацию на тему нечистоты тела (Ibid.: 241), представление о духовной пользе, которую можно извлечь из перечисления вслух элементов, составляющих человеческое тело (Ibid.: 243), экстаз, возникающий после сосредоточения мысли на Будде (Ibid.: 144), сосредоточение на ритме дыхания (Ibid.: 272 sq.) и т. п. Однако мы видим, что основной задачей Буддхагхоши является рациональное оправдание всех этих практик, попытка сделать их понятными и даже усмотреть в них определенную логику. Последняя глава его обширного сочинения называется «Польза, которую можно получить, развивая способность к пониманию», и один из параграфов этой главы (Ibid.: 703–709) прямо посвящен доказательству того, что к экстазу (ниродха, «прекращение деятельности сознания») можно прийти посредством разума.

С другой стороны, мы можем вспомнить о школе йогачара, достигшей расцвета после V в. н. э. и с новой силой подчеркнувшей необходимость йогического опыта: чтобы упразднить феноменальную (то есть «профаническую») реальность и заново обрести «безусловное», куда легче «погрузиться вглубь самого себя» посредством медитации и экстаза, чем подвергать эту реальность критическому анализу. Однако йогачары не отказались от философии: будучи «философской школой», они вынуждены были отстаивать свою позицию с помощью традиционных схоластических аргументов.

Буддийские монахи, занимавшиеся йогой, нуждались в объектах сосредоточения внимания: эти «опоры медитации» назывались касина (kasiṇa) и были известны задолго до возникновения буддизма. «Висудхимагга» упоминает о них несколько раз (см.: Ibid.: 118 sq. – земля, 170 sq., 172 – вода, 173 – цвета, 174 – свет sq.)[65]. В тантризме касина будут иметь большое значение. Касина может стать любой объект и любое природное явление: свет, пробивающийся в дверную щель в темной комнате, ваза с водою, кусок глины и т. д. Посредством медитации достигается полное совпадение мысли и объекта, что позволяет привести к единству ментальный поток, приостановив побочную психическую активность. Эта техника будет одинаково популярна и на Цейлоне, и в Тибете.

---

[65] По поводу касина см.: Dhammasangāni / Trad. C. Rhys-Davids // Buddhist Manual of Psychological Ethics of the 4th Century B. C. // PTS 1900: 43, n. 4; 47, n. 2; Compendium of Philosophy (Abhidhammatthasaṃgaha) / Trad. Shwe Zan Aung. Revised and ed. by C. Rhys-Davids. L., 1910. P. 54; Vallée-Poussin 1898: 94 sq.

Следует упомянуть про одно весьма важное, хотя и маловразумительное сочинение, посвященное буддистской йоге, основанной на использовании касина, – речь идет о книге, известной как «Йога-авачара, или Учебник по индийскому мистицизму, практикуемому буддистами», изданной Т. В. Рис Дэвидс под вышеуказанным названием (см.: Rhys Davids 1896) и переведенной Вудвардом под названием «Учебник мистики» (см.: Woodward 1916). Текст сохранился довольно плохо, и это еще более затрудняет его понимание. Автор «учебника» неизвестен, но окончательная его редакция имела место, по всей видимости, где-то в XVI–XVII веках н. э. Сочинение написано на пали и сингальском, и его столь позднее появление, видимо, было связано с посещением Цейлона – с целью возродить духовную жизнь буддийских монастырей острова – сиамскими буддийскими монахами, призванными королем Вимала Дхарма Сурьей (1684–1706) (см.: Ibid.: 145 sq.). В существующем виде, схематическое и невнятное, это сочинение напоминает скорее перечень практических указаний, чем учебник в собственном смысле слова. Практиковавшие йога-авачару (yogāvacara), без сомнения, опирались на устные наставления, и письменный текст призван был только облегчать запоминание услышанного. Вообще говоря, индийские сочинения, посвященные медитации, как правило, весьма схематичны и трудны для понимания вне контекста устной традиции; однако данный «учебник» даже на этом фоне выглядит предельно герметичным. Т. В. Рис Дэвидс и Каролина Рис Дэвидс попытались, насколько возможно, его истолковать. Переводчик Вудвард упоминает о цейлонском бхикку Доратиявейе, который был жив еще в 1900 году и который получил от своего гуру непосредственное наставление в методе йога-авачары. Сам Доратиявейе, опасаясь оказаться в нирване слишком рано, отказался практиковать этот метод – будучи бодхисаттвой, он должен был прожить на земле еще многие жизни. Однако он посвятил в метод йога-авачары одного из своих учеников, и тот сошел с ума и умер. Таким образом, согласно Вудварду, на Цейлоне не осталось никого, кто мог бы объяснить этот метод, и темным местам интересующего нас сочинения суждено остаться неразъясненными. Совокупность элементов йога-авачара в принципе можно понять, но, к сожалению, самое интересное – конкретные детали различных медитаций – остается неизвестным.

Основной особенностью этого метода является сложная медитация, посвященная «стихиям». Аскет усаживается в йогической позе (асане) и приступает к пранаяме, сосредотачиваясь на фазах дыхания, то есть стремясь к «постижению», «проникновению в суть» каждого вдоха и выдоха. Затем он говорит: «Осознавая зрение, я смотрю на кончик своего носа, осознавая мысль, направленную на вдох и выдох, я укрепляю образ этой мысли в сердце и приготовляю себя, твердя арахан[125*], арахан (arahan, arahan)». Сингальский комментарий добавляет:

> Когда он так сосредоточит свою мысль, бодрую и полную милосердия, перед ним появятся два образа – сначала смутный, потом ясный. Когда смутный образ исчезнет <..> и когда ясный образ, очищенный от любых загрязнений, проник-

нет во все его существо, в это мгновение, переступив порог духа, перед ним появится стихия огня (теджодхату, tejodhātu). В этой стихии экстаз обладает цветом утренней звезды, приближение — желтым цветом, вступление — цветом восходящего солнца. Развивая эти три образа мысли о стихии огня, он заставляет их спуститься из области кончика носа сначала в область сердца, затем — в область пупа (Woodward 1916: 8).

Данный текст, несмотря на кажущуюся невразумительность, все же поддается истолкованию. Посвящаемый должен по очереди медитировать на тему «стихий» огня, воды, земли, воздуха. Каждая медитация, помимо подготовительных этапов, делится на три части: вступление, приближение и экстаз. Каждая из этих частей обладает своим цветом — аскет должен испытывать разнообразные световые ощущения, подтверждающие правильность медитации и одновременно побуждающие к ее продолжению. «Мыслеобразы» возникают в ходе сосредоточения на кончике носа; затем аскет должен «опустить» их в области сердца и пупа. Закончив медитацию, посвященную стихии огня, жа́ра (теджодхату), аскет должен перейти (повторив все предварительные этапы) к медитации на тему стихии воды, или, точнее, на тему «связности» (аподхату, apodhātu, поскольку отличительной особенностью воды является именно «связность»). Медитации на тему воды должны соответствовать следующие цвета: экстазу — цвет полной луны, приближению — цвет лотоса, вступлению — цвет желтого цветка. В следующей медитации, посвященной вайодхату (vāyodhātu — стихии воздуха, выражающей также идею подвижности), экстазу должен соответствовать цвет полуденного солнца, приближению — оранжевый цвет, вступлению — цвет индиго. И так далее. При каждой из медитаций цвета, полученные путем сосредоточения на кончике носа, должны быть «опущены» в две вышеупомянутые области. Медитация на тему теджодхату должна закончиться кханика-питти (khanikā-pītti), «мгновенным восхищением», медитация на тему аподхату — оккантика-питти (okkantikā-pītti), «охватывающим восхищением», медитация на тему вайодхату — уббега-пити (ubbega-pītti), «увлекающим восхищением» и т. д.

Завершив медитации, посвященные отдельным стихиям, следует перейти к медитации, посвященной всем четырем стихиям сразу, затем медитировать в обратном порядке и т. п. «Учебник» содержит целые серии медитаций: на тему дыхания[66], на тему счастья, пяти джхан, объектов, вызывающих отвращение, касина, частей тела, четырех высших состояний брахма-вихара (brahmavihāra), десяти способов познания и т. п. Каждая из этих медитаций делится, в свою очередь, на определенные этапы, и каждому этапу соответствует либо его собственный цвет, либо цвет, принадлежащий той или иной стихии.

Вообще, отличительной чертой «Учебника» йога-авачары является усиленное внимание, уделяемое хроматическим ощущениям: эффектив-

[66] Упорядочение ритма дыхания «Блаженный считал основной задачей медитации» (Woodward 1916: 67), сообщает сингальский комментатор.

ность медитации поверяется появлением того или иного цвета[67]. Впрочем, аскет должен «работать» и с самими этими хроматическими ощущениями — отдалять их от себя на расстояние вытянутой руки, на расстояние мили и даже «вплоть до самой горы Меру[126*]», направлять в определенные области и т. п. Значение, которое «Учебник» приписывает «областям», указывает на возможность тантрического влияния, однако эротический элемент в данном случае полностью отсутствует. Мистическая физиология ограничивается здесь упоминанием «областей» и зрительными ощущениями (слуховые ощущения играют куда более скромную роль). Однако, как бы там ни было, «экспериментальный» характер всех этих медитаций очевиден — догмы и истины буддизма проверяются здесь на опыте, в каждую из них необходимо «погрузиться», каждая из них должна вызвать определенное «состояние». Страстное желание достижения «счастья» (см., напр.: Woodward 1916: 96 sq.) является здесь лейтмотивом, и, более того, определенное значение признается за «благодатью» — перед началом каждой медитации следует воззвать к Будде, положиться на его милосердие, воззвать к гуру (bhante) и т. п.

Т. В. Рис Дэвидс отметил, что «Учебник» содержал описания 1344 медитаций (112 умственных состояний, в каждое из которых надлежит погружаться двенадцатью различными способами и каждое из которых создает равное количество «переживаний»). Каждая из медитаций требует изменения позы, что исключает возможность погружения в гипнотический транс. Для некоторых из медитаций используется свеча, к которой на расстоянии пальца друг от друга прикрепляются восемь брусков дерева. Каждый из этапов медитации занимает время, необходимое для того, чтобы отмеченная часть свечи сгорела. Когда пламя доходит до одного из брусков, тот падает на землю, и шум падения, отвлекая аскета от медитации, заставляет его переменить позу. Перемены позы призваны, по всей видимости, препятствовать погружению в гипнотический сон или продлению одного этапа медитации за счет другого. В любом случае, они предоставляют монахам возможность постоянного самоконтроля и в немалой степени способствуют сохранению ясности сознания.

Любопытным аспектом этой мистической техники является то, что можно было бы назвать «созданием опоры для медитации», то есть воображаемого касина уггаха-нимитта (uggaha-nimitta). Аскет должен уметь сосредоточиваться на воображаемом объекте так, как если бы он существовал в реальности. Этот вид медитации, называемый безобъектным (нирмитта, nirmitta), довольно типичен для всей вообще индийской мистики.

Этот весьма краткий обзор разновидностей йогической медитации, характерных для позднего буддизма, позволит нам понять феномен необычайного успеха тантризма. Внимание, уделяемое «опорам медитации» (касина), «стихиям» и их «образам», «областям» и «цветам», представляет интерес с нескольких точек зрения. В первую очередь, оно ука-

[67] Цвета и световые явления играют важную роль в определенных видах тантрических медитаций

зывает на развитие тенденции обогащать медитативный опыт с помощью конкретных деталей. Сосредоточение становится возможным благодаря отвлечению внимания от окружающей действительности и фиксации его на отдельно взятом предмете; однако этот предмет, будучи даже изолирован от окружающего, не утрачивает тем не менее своей *реальности* — и более того, как бы сосредоточивает в себе реальность всего мироздания. Разумеется, все эти внешние опоры медитации играют только вспомогательную роль, и уровень медитации напрямую от них не зависит. Но в Индии «работа» со своим собственным сознанием отнюдь не означает устранения от реального мира или погружения в мир грез и галлюцинаций; напротив, мы всегда имеем дело с попыткой установления непосредственного контакта с жизнью, попыткой вторжения в область конкретного. Медитировать — означает восходить к тем уровням реальности, которые недоступны непосвященному.

В первые века нашей эры все «способы приближения» к Будде были уподоблены друг другу; заходила ли речь об усвоении учения Пробужденного, то есть его «теоретического» тела (Дхармы) или об усвоении его «физического» тела, пребывающего в ступах, или «архитектонического» тела, символом которого являлись храмы, или «звучащего» тела, воплощенного в определенных сакральных формулах, — все эти пути к Будде были признаны равноценными, поскольку каждый из них выводил за пределы профанической реальности. «Философы», «сделавшие относительной» и упразднившие непосредственно воспринимаемую «реальность», так же как и «мистики», пытавшиеся совершить парадоксальный скачок по ту сторону времени и эмпирического опыта, внесли немалый вклад в создание системы, позволившей уподобить самые трудные пути (гнозис, аскеза, йога) методам более доступным (паломничеству, молитвам, мантрам); в этом «делимом» и обусловленном мире не может быть никакой иерархии ценностей: совершенная мудрость и строжайшая аскеза не более приближают к безусловному, Абсолюту, нирване, чем простое повторение имени Блаженного, или оказание почестей его мощам, или произнесение мантры. И эти, и все прочие ритуальные действия не более чем средства, чтобы приблизиться к недоступному, трансцендентному, невыразимому.

Строго говоря, эта эволюция буддистской мысли не так уж далеко уводит от первоначального учения, провозглашенного Пробужденным. Будда отказывался рассуждать об Абсолюте: он ограничивался тем, что указывал путь к нему, и этот путь неизбежно должен был подразумевать *смерть для всего мирского*; безусловное находится по ту сторону эмпирического опыта, то есть в конечном счете по ту сторону мирской, непросветленной жизни. «Путь» в данном случае равнозначен инициации: мистической смерти и мистическому воскресению, возрождению на другом уровне бытия. Пытаться *умереть для мирской жизни* можно было, пребывая на любом из «планов» этого мира: тот, кто совершая ритуальное обхождение храма, неожиданно понимал, что оказался в трансфизической вселенной, освященной символическим присутствием Будды, порывал с

мирским опытом так же успешно, как и монах, «погружавшийся вглубь себя» посредством джняны и самапатти, или философ, логическими средствами доказывавший себе нереальность мира. Во всех этих случаях мы наблюдаем отречение от *этого мира*, выход за пределы мирского опыта, начало приближения к сверхчеловеческому уровню существования. Еще рано говорить о нирване, о безусловном – но эти духовные упражнения учат «выходить из мира», они представляют собой шаг вперед на долгом пути буддистской инициации, которая, как и любая другая инициация, убивает неофита для того, чтобы воскресить его на другом уровне бытия.

Между тем со временем количество методов, позволявших выйти за пределы мирской реальности, увеличивалось, и они постепенно становились «легче», то есть доступнее для всех желающих. Это объясняет поразительный успех тантризма. Но и этот успех в свою очередь был обязан росту духовных запросов мирян в пределах буддийской общины и вторжению «народного мистицизма» в сферу как индуистской, так и буддистской духовности. И следует отметить, что буддистская традиция (продолжая в данном случае традицию брахманистскую) предвидела это вторжение. Буддисты знали, что их учению суждено «прийти в упадок», что мир постепенно «огрубляется», «затемняется», «загрязняется», и «путь Будды» становится все более и более недоступным – одним словом, они разделяли общеиндийское представление о космических циклах и об убыстрении темпа вырождения в последней юге. Это создало предпосылки для возникновения тантризма – учения, приспособленного к условиям кали-юги.

Глава VI
ЙОГА И ТАНТРИЗМ

Предварительные замечания

Дать определение понятию тантризма нелегко. Среди многочисленных значений термина тантра (корень *tan*, «простирать», «продолжать», «умножать») особый интерес представляют этимологии: «продолжение», «развитие», «непрерывный процесс». Исходя из этимологии, «тантра» можно понимать как «то, что расширяет познание» (tanyate, vistāryate jñānam aneneti tantram). В этом значении термин уже и раньше применялся для обозначения некоторых философских систем (nyāya tantreṣu и т. д.). Неизвестно, по каким причинам и в силу каких обстоятельств этот термин стал обозначать грандиозное философское и религиозное движение, заявившее о себе в IV веке н. э. и ставшее начиная с VI века чем-то вроде общеиндийской моды. Слово «мода» здесь вполне уместно; неожиданно тантризм приобрел огромную популярность как в кругах философов и теологов, так и среди практиков (аскетов, йогинов и т. п.); обаяние тантризма испытали на себе также и народные массы. В сравнительно короткий срок тантризм оказал влияние на философию, мистику, ритуал, мораль, иконографию и литературу. И есть все основания называть это движение общеиндийским, поскольку в сферу его влияния попали не только все великие религии Индии, но также и многочисленные «сектантские» течения. Существовал весьма влиятельный буддистский тантризм, существовал тантризм индуистский, но и джайнизм позаимствовал некоторые тантрические методы (избегая, впрочем, всего, что имело отношение к методу «левой руки»), и мы можем видеть, сколь сильное влияние оказал тантризм на кашмирский шиваизм, на могучее движение панчаратров (ок. 550 года), на «Бхагавата пурану» (ок. 600 н. э.) и на другие мистические течения вишнуизма.

Согласно буддистской традиции, тантризм был введен в буддизм Асангой (ок. 400 н. э.), выдающимся наставником школы йогачара, и Нагарджуной (II век н. э.), знаменитым представителем школы мадхьямиков, одним из самых замечательных и загадочных деятелей средневекового буддизма; однако проблема исторического происхождения буддистского тантризма еще далека от разрешения (о нынешнем состоянии вопроса см. примеч. VI, 1). Позволительно предположить, что ваджраяна («алмазная колесница»), как обычно называют буддистский тантризм, появилась в начале IV века и достигла расцвета в VIII веке. «Гухьясамаджа-тантра», приписываемая некоторыми исследователями Асанге, является, возмож-

но, самым древним и, без сомнения, одним из самых значительных сочинений ваджраяны.

В общих чертах буддистский тантризм делится на четыре категории: крия-тантра (kriyā-tantra), чарья-тантра (caryātantra), йога-тантра (yoga-tantra) и ануттара-тантра (anuttara-tantra), из которых две первых имеют отношение к ритуалам, а прочие — к йогическим методам, посредством которых можно постичь высшую Истину. Впрочем, почти все тантрические сочинения содержат как сведения ритуального характера, так и наставления в йоге и философские фрагменты. Согласно тибетской традиции, четыре категории тантризма соотносятся с основными человеческими типами и темпераментами: сочинения категории крия-тантра предназначены для брахманов и прочих приверженцев ритуала; категории чарья-тантра — для людей, ведущих деятельный образ жизни, и т. д.

Примечательно, что развивался тантризм в двух регионах, находящихся на индийской периферии, — на северо-востоке, на границе с Афганистаном, и в восточной Бенгалии и Ассаме (в последнем особенно интенсивно). С другой стороны, согласно тибетской традиции, Нагарджуна был уроженцем Андхры, страны, находящейся на юге Индии — то есть в самом сердце Индии дравидской. Отсюда мы можем сделать вывод, что тантризм (особенно в начале) развивался в местностях, слабо подвергшихся индуизации, знаменуя, таким образом, контрнаступление аборигенной духовности. В самом деле, через тантризм в индуизм проникло весьма значительное количество чуждых и экзотических элементов: имена периферийных божеств (ассамских, бирманских, гималайских, тибетских, не говоря уже о дравидских) и мифы о них, экзотические верования и обряды. В этом отношении тантризм продолжает и усиливает процесс индуизации, начавшийся уже в постведийскую эпоху; но на сей раз речь идет уже не только об усвоении индийской аборигенной культуры, но и об усвоении культур, находящихся за пределами собственно Индии: «страной тантризма» по преимуществу стало государство Камарупа (ныне штат Ассам). Надо учитывать также и определенные гностические влияния, проникшие в Индию с северо-запада через Иран; можно отметить немало поразительных совпадений между тантризмом и великим мистериософским движением Запада, которое в начале христианской эры сплавило воедино гнозис, герметизм, греко-египетскую алхимию и традиции мистерий.

Поскольку нашей основной темой является роль йогической практики в тантрических садханах, мы не сможем упомянуть о многих важных аспектах тантризма. Однако следует отметить, что именно с его появлением — и впервые за всю историю арийской Индии — главенствующую роль в пантеоне стала играть Великая Богиня. Начиная со II века н. э. в буддизм проникают два женских божества — Праджняпарамита, «создание» метафизиков и аскетов, воплощение Высшей мудрости, и Тара, ипостась Великой Богини аборигенной Индии. В индуизме Шакти, «космическая сила», приобретает статус Божественной Матери, «поддерживающей» как мироздание со всеми живыми существами, так и богов во всех их мно-

гообразных обличьях. По сути, мы являемся свидетелями возрождения интереса к «религии Матери», некогда безраздельно господствовавшей в обширном эгейско-афроазиатском регионе и всегда составлявшей основу духовной жизни многочисленных автохтонных народностей Индии. С этой точки зрения стремительное наступление тантризма можно рассматривать как очередную победу доарийской духовности.

Но можно понимать тантризм и как возвращение к забытым таинствам Женственности: отныне, как нам в скором времени предстоит убедиться, каждая женщина будет рассматриваться как воплощение Шакти. Мистическая взволнованность перед таинством рождения и плодородия понятна, но здесь мы различаем также и признание некоей «удаленности», «трансцендентности», «неуязвимости» Женщины: отныне она станет символизировать «неделимую целостность» сакрального и божественного, неуловимую суть высшей реальности. Женщина воплощает сразу и таинство Творения, и таинство Бытия, всего, что *есть*, и всего, что становится, умирает и неким непостижимым образом рождается снова. Философские построения санкхьи отныне переносятся на метафизический и мифологический план: дух, «мужчина», пуруша рассматривается теперь как «великий немощный», неподвижный и созерцательный; трудиться, порождать и вскармливать — удел пракрити. Когда самым основам мироздания угрожает великая опасность, боги обращаются за помощью к Шакти. Широко известен миф о рождении Великой Богини. Чудовищный демон Махиша угрожал существованию Вселенной и самих богов. Брахма и прочие боги обратились за помощью к Вишну и Шиве. Боги были настолько разгневаны, что ярость выходила у них изо рта в виде огня. Соединившись, эти огни образовали пылающее облако, из которого появилась богиня с 18 руками. Именно эта богиня, Шакти, и сокрушила чудовищного Махишу, спасши таким образом мир. Как отмечает Генрих Циммер, боги «вернули свою энергию Шакти, Единой Силе, породившей все мироздание. Космическая сила, таким образом, как бы обновилась и вернулась в свое первоначальное состояние» (Zimmer 1946: 191).

Эту главенствующую роль Шакти — то есть, в конечном счете, Женщины и Божественной Матери — в тантризме и наследовавших ему духовных движениях ни в коем случае не следует упускать из виду. Именно по этому руслу пробило себе путь в индуизм могучее подземное течение автохтонной и «народной» духовности. С философской точки зрения, возвращение к Богине естественно в условиях характерной для кали-юги порабощенности плотским началом. Большинство тантрических авторов описывают свое учение как новое откровение вневременной истины, предназначенное для людей «темного века», века, сокрывшего дух под глубоким покровом плоти. Деятели индуистского тантризма считали веды и брахманскую традицию неподходящими для «современности»: люди утратили ту независимость и духовную мощь, которой они обладали в начале временного цикла, они стали неспособны к прямому постижению Истины (MNT I. 20–29, 37–50); необходимо было снова подняться «вверх по

течению», отталкиваясь от глубинных основ нынешнего, «греховного» состояния человека, черпая силу в сокровенных источниках человеческой жизни. Вот почему в тантрической садхане решающую роль играет именно «живой обряд»; вот почему путь к достижению трансцендентного состояния пролегает теперь через сердце и сексуальную сферу.

Равным образом и буддисты рассматривали ваджраяну как новое откровение учения Будды, приспособленное для весьма ограниченных способностей современников. В «Калачакра-тантре» повествуется о том, как царь Сучандра, придя к Будде, попросил преподать йогу, способную спасти тех, кто живет в кали-югу. Будда открыл ему, что все мироздание находится в теле человека, объяснил важность сексуальной сферы и научил управлять временными ритмами с помощью дыхательных упражнений, позволяющих освободиться из-под власти времени. Тело, мироздание как живой организм, время — вот три основных элемента тантрической садханы.

Вышесказанное объясняет основную отличительную черту тантризма — его антиаскетическую и в целом антиспекулятивную позицию. «Ослы и прочие животные тоже расхаживают в голом виде. Становятся ли они от этого йогинами?» (KT V. 48). Поскольку тело вмещает в себя все мироздание и всех богов, поскольку только с его помощью можно достичь освобождения, важно, чтобы оно было здоровым и сильным (см. ниже с. 214). В некоторых тантрических школах пренебрежение к аскезе и спекулятивным рассуждениям сопровождается также и радикальным отказом от всякой медитативной практики: освобождение должно прийти непосредственно и неожиданно, «само собою». Сараха (в приписываемой ему «Гухья-самаджа-тантре». — *Ред.*) пишет:

> Йогины, как и прочие аскеты, занимаются пустяками и никогда не постигнут самих себя. Не нужны ни мантры, ни изображения, ни дхараны; все это только сбивает с толку. Напрасно искать освобождения посредством медитации <...> Все загипнотизированы сложной системой джхан (медитаций), однако никому не придет в голову обратиться к собственной сути.

Другой автор школы сахаджия, Луипа вторит Сарахе:

> К чему нужна медитация? Несмотря на все медитации, люди умирают в страданиях. Оставь сложные методы, оставь мечты об обретении сиддхи и прими Пустоту (шунья) как свою истинную природу.

Со стороны тантризм производит впечатление «легкого пути», превращающего достижение освобождения в приятный и почти необременительный процесс. К примеру, вамачари, как мы вскорости убедимся, рассматривали употребление вина и мяса и плотскую любовь как вполне адекватные средства ритуального отождествления с Шивой и Шакти. «Куларнава-тантра» прямо указывает, что высшее единение с Богом может быть достигнуто только путем плотского совокупления (см.: KT VIII. 107 sq.). А знаменитая «Гухья-самаджа-тантра» утверждает категорически:

«Совершенства невозможно достичь, используя трудные и скучные методы; но совершенство может быть легко достигнуто, если удовлетворять все желания» (GST: 27). В том же сочинении указывается, что допустимы любые излишества — позволительно, к примеру, питаться мясом любого вида, в том числе и человеческим (Ibid.: 26 sq.), что тантрист может убивать каких угодно животных, лгать, воровать, прелюбодействовать и т. д. (см.: Ibid.: 20, 98, 120 sq.). При этом не следует забывать, что задачей «Гухьясамаджа-тантры» является описание способов быстрого достижения состояния Будды! И когда Будда открывает собранию бесчисленных бодхисаттв все эти необычные истины, а те начинают протестовать, Будда указывает, что данное учение является не чем иным, как бодхисаттва-чарья (bodhisattvacaryā), «методом бодхисаттвы». Ибо, добавляет он, «метод, допускающий потворство страстям и привязанностям (рага-чарья, rāgacaryā) и есть метод бодхисаттвы (бодхисаттва-чарья), являющийся наилучшим методом агра-чарья (agracaryā)» (Ibid.: 37). Говоря иными словами, все противоположности иллюзорны, наибольшее зло совпадает с наибольшим благом, пребывание в состоянии Будды в этом океане обманчивой видимости может показаться пределом безнравственности; ведь, по сути, *есть* только вселенская Пустота, все прочее лишено онтологической реальности. Любой, кто поймет эту истину, провозглашаемую в первую очередь школой мадхьямиков, но в той или иной степени разделяемую также и другими течениями буддизма, спасется, то есть станет буддой.

И все же «легкость» тантрического пути — кажущаяся легкость. Разумеется, метафизическая двусмысленность понятия шуньи вызвала к жизни и в конечном итоге оправдала немало излишеств вамачари (вспомним, например, о «тантрических оргиях»). Но случаи извращенного понимания догм можно встретить в истории любого мистического движения. На самом же деле тантрический путь требует долгой и трудной садханы, иногда по своей сложности напоминающего opus* алхимиков. Вернемся к только что процитированному сочинению: пустота (шунья) — не просто небытие; скорее она напоминает Брахмана веданты, она тверда, как адамант, и поэтому ее называют «ваджра» (= алмаз). «Шуньята, которая является твердой, плотной, неделимой и непроницаемой, не поддающейся огню и несокрушимой, называется “ваджра”» (Advaya-vajra-saṃgraha/ Ed. by M. H. Shastri // GOS 1927/60: 37). Идеалом буддистского тантриста является, таким образом, преображение в «алмазное существо», что, с одной стороны, приближается к идеалу индийских алхимиков и хатха-йогинов, а с другой стороны, напоминает о знаменитом уравнении упанишад Атман = Брахман. Для тантрического метафизика — не имеет значения, буддист он или индуист, — абсолютная реальность, Urgrund**, заключает в себе все оппозиции и все противоположности, объединенные и реинтегрированные в состояние абсолютного единства (адвая). Мироздание, процесс становления возникает как результат взрыва первоначального

---

* напряжения, усилия, труд, дело, делание (*лат.*).

** первопричина, основная причина (*нем.*).

единства и разделения двух принципов (Шива — Шакти и т. д.). Возникающее таким образом состояние двойственности (объект — субъект и т. д.) и является источником страдания, заблуждения, «порабощенности». Задачей тантрической садханы является воссоединение двух противоположных принципов как в душе, так и в теле практикующего. Будучи «откровением», предназначенным для кали-юги, тантризм в первую очередь должен подразумевать «практику», «действие», «реализацию» (= садхана). Но, хотя откровение обращено ко всем, тантрический путь невозможен без инициации, осуществляемой под руководством гуру. Отсюда становится понятной важность наставника: ведь только он способен передать непосредственно, «из уст в уста», тайное эзотерическое учение. И в этом отношении тантризм опять же обнаруживает разительное сходство с мистериями античности и гнозисом во всех его разновидностях.

Иконография, визуализация, ньяса, мудра

В тантрической садхане иконография играет весьма существенную роль, хотя определить эту роль в нескольких словах довольно трудно. Безусловно, изображения божеств и здесь рассматриваются как «опора» для медитации, однако аналогия с буддистскими касина (см. выше с. 187) возможна только с оговорками. Иконография представляет собой религиозную вселенную, в которую необходимо проникнуть и которую необходимо усвоить. Это проникновение и это усвоение должны пониматься в самом прямом смысле слова; медитируя над изображением божества, необходимо перенестись на космический уровень, управляемый этим божеством, и затем усвоить, получить в свое распоряжение сакральную силу, которая поддерживает и в определенном смысле творит этот уровень. Это духовное упражнение требует выхода из своей собственной ментальной вселенной и проникновения в другие, многообразные, вселенные, управляемые божествами. Понятно, что даже такое предварительное упражнение, представляющее собой первый шаг на пути к интериоризации иконографии, невозможно без йогической дисциплины, без дхаран и дхьян. Однако простое понимание смысла изображения божества, «расшифровка» его символизма еще не является настоящей тантрической садханой. Практика как таковая должна состоять из нескольких этапов, из которых первый заключается в визуализации изображения божества, его ментальном конструировании, или, вернее, проецировании на некий «внутренний экран» посредством акта творческого воображения. Разумеется, это воображение не имеет ничего общего с «воображением» в обыденном смысле слова, беспорядочным и непоследовательным; отнюдь не следует, подчинившись воле случая, пассивно воспринимать сигналы того, что в терминах западной психологии называется «бессознательным», — индивидуальным или коллективным. Необходимо пробудить в себе внутреннюю силу, сохраняя при этом полнейшую ясность ума и самообладание.

Подобное становится возможным для садхака* благодаря йогической практике. Необходимо следовать традиционному иконографическому канону и стараться визуализовать не то, что диктует собственное воображение, а то, что уже было «увидено», предписано и кодифицировано наставниками. Когда тантрическое сочинение описывает способ построения ментального образа божества, создается впечатление, что читаешь трактат по иконографии. Фрагмент «Сатантра-тантры», процитированный Кришнанандой в его сочинении «Тантрасара»[68], описывает способ визуализации Дурги. Богиня подобна черной горе, облик ее устрашает, она пребывает в объятиях Шивы и носит ожерелья из черепов; волосы ее распущены, на устах — улыбка. Не пропущена ни одна деталь: ни змей (нага), используемый вместо священного шнура, ни луна на лбу, ни тысячи отрубленных рук вокруг бедер, ни окровавленный рот, ни тело, забрызганное кровью, ни мертвые младенцы в ушах вместо серег и т. д.

За визуализацией образа божества следует более трудное упражнение — попытка самоотождествления с этим божеством. Тантрическая поговорка гласит, что «невозможно почитать бога, не будучи богом (nādevo devam arcayet)». Отождествить себя с божеством, самому стать богом — значит, пробудить божественные силы, дремлющие в человеке. Речь, таким образом, не должна идти о чисто ментальном упражнении. Успех визуализации вообще не может измеряться в каких-либо рациональных категориях, хотя задачей ее и является усвоение той или иной махаянистской догмы, например постижение мировой пустоты, онтологической нереальности Вселенной и ее «богов». Однако в буддистском тантризме *опытное* постижение шуньи не может рассматриваться как чисто интеллектуальная операция; речь идет не о сообщении какой-либо идеи, а о *переживании* истины.

Приведем как пример тантрическую садхану, ставящую своей задачей визуализацию богини Чандамахарошаны: для начала практикующий должен представить свое сердце в виде солнечной мандалы (красного цвета), находящейся в чашечке восьмилепесткового лотоса; из центра мандалы подымается слог «хум» черного цвета. Этот слог испускает из себя бесчисленные световые лучи, пересекающие бесконечные пространства. Стоящими на лучах можно увидеть гуру, всех будд и бодхисаттв и богиню Чандамахарошану. Выказав им почтение и исповедавшись в грехах, обратясь за спасением к трем буддистским драгоценностям и т. д., практикующий предлагает себя во искупление чужих преступлений и дает обет достичь высшего просветления. Затем он медитирует на тему четырех добродетелей, постигает, что «этот мир не имеет реальной основы, нет ни субъекта, ни объекта», и медитирует на тему абсолютной пустоты, повторяя формулу: «Моя адамантовая сущность есть постижение пустоты». Затем он представляет, как из черного слога «хум» возникает меч, на шарике рукояти которого тоже начертан слог «хум». Лучи, исходящие из этого

---

* Садхака (*санскр.*) — практикующий садхану.

[68] Текст приводится в: *Chanda R. P.* Indo-Aryan Races. Rajshahi, 1916. Vol. I. P. 137.

второго слога, притягивают к себе всех будд и заставляют их войти в него. Далее практикующий должен представить, как богиня Чандамахарошана выходит из этого второго слога «хум». В сердце богини находится меч, тоже несущий на себе слог «хум», а в центре этого третьего слога практикующий должен увидеть еще одну Чандамахарошану, сидящую на слоге «хум», и т. д., — в результате чего должно быть достигнуто отождествление с богиней (см.: SM/I: 173 sq.; по поводу тантрической иконографии см. примеч. VI, 2).

Пустота постигается посредством создания целого каскада вселенных; их создают, отталкиваясь от графического символа, и, населив богами, уничтожают снова. Эта бесконечная серия космогоний и теогоний берет начало в сердце самого практикующего: вселенскую пустоту он должен познать посредством образов. Подобные упражнения известны и в средневековом джайнском гнозисе, поскольку джайнская дхьяна также претерпела влияние тантризма. Сакалакирти (XV в.) в своем трактате «Таттварттхасара-дипика» рекомендует следующую медитацию: йогин должен представить себе бесконечный молочный океан, спокойный и безмятежный, а в середине океана — лотос, огромный, как Джамбудвипа[127*], с тысячей лепестков и блистающий подобно золоту; перикарпий* лотоса должен быть величиной с золотую гору. Затем йогин должен представить самого себя безмятежно восседающим на троне в середине перикарпия, лишенным желаний и ненависти, готовым победить «врага», то есть в данном случае — карму. Такова первая дхарана. Затем йогин должен представить находящийся у него в области пупа сияющий шестнадцатилепестковый лотос. На лепестках должны быть написаны четыре гласных вместе с aṃ и aḥ, а в центре перикарпия должна блистать огромная мантра «архан». Из буквы *р* в слове «архан» должно подняться облако дыма, затем — сноп искр, затем, наконец, выйти пламя, которое, распространившись, сожжет без остатка лотос сердца, являющийся порождением восьми карм и изображающийся поэтому с восемью лепестками. Это упражнение является частью второй медитации, называемой агнейи-дхарана (agneyī-dhāraṇā). Затем следует марути-дхарана (mārutī-dhāraṇā), во время которой йогин должен представить себе сильную бурю, развеивающую пепел сожженного лотоса. Затем он вызывает в воображении дождь, смывающий с его тела остатки пепла (это четвертая дхарана, называемая варуни (vārunī)). Наконец, йогин должен отождествить себя с Богом, свободным от семи стихий, восседающим на троне, сияющим подобно луне и почтительно приветствуемым богами (см.: Bhandarkar 1887: 110 sq.).

«Таттвартхасара-дипика» также содержит описания разнообразных дхьян, образующих своего рода «ментальную литургию», обладающую тантрической структурой: с разными частями своего тела йогин должен соотносить лотосы с разным количеством лепестков, с разными написанными на них буквами или мистическими слогами. Помимо этого джайнскому садхаке рекомендуется шептать мантры, одновременно представ-

* Перикарпий — околоплодник, сердцевина цветка (ботан.).

ляя их написанными на лотосах тела (см.: Ibid.: 111–112). Впрочем, в джайнской литературе известны и намного более ранние упоминания тантрической йоги. «Джнянарнава» Шубхадры (ок. 800 н. э.) содержит главы, посвященные йоге, где подробно описываются асаны, пранаямы, мандалы и те четыре дхьяны и дхараны, описания которых мы встречаем в «Таттвартхасара-дипике». Таким образом, мы видим, что от увлечения тантризмом, охватившего буддистские и индуистские круги, не остался в стороне и джайнизм, хотя тема мистической сексуальности осталась ему чуждой; основной интерес джайнов был направлен на изучение аскетических практик и на достижение сиддхи, то есть на те архаические элементы тантризма, которые наиболее соответствовали духу самой джайнской традиции (см. примеч. VI, 3).

Говоря об иконографии, уместно было бы сказать несколько слов и о ньяса, ритуальном проецировании образов божеств на различные области тела – практике достаточно древней, но в тантризме переосмысленной и обогащенной новыми элементами. Йогин проецирует божества, дотрагиваясь до различных участков своего тела; иными словами, тело должно быть уподоблено тантрическому пантеону, для того чтобы смогла «пробудиться» дремлющая в нем сакральная сила. Существует несколько разновидностей ньясы, различаемых по степени интериоризации (см., в частности: MNT Ш. 40 и т. д.), поскольку считается допустимым направлять божества и их символы в соответствующие части тела чистым усилием мысли. В небольшом трактате «Хастапуджа-видхи»[69] описывается, например, медитация, в ходе которой пальцы левой руки отождествляются с пятью мировыми стихиями и пятью охраняющими божествами, а пять мистических слогов «белого, желтого, красного, черного и зеленого цвета» «проецируются» на ногти; эти слоги символизируют пять Татхагат: соответственно Вайрочану, Амитабху, Акшобхью, Ратнасамбхаву и Амогасиддхи[128*].

В определенной степени связаны с иконографией (поскольку первоначально они понимались как подражания позам и жестам Будды) и мудры; данный термин обладает множеством значений (печать, жест, Fingerstellung*, положение пальцев и т. д.) и, в частности, может пониматься в эротическом смысле (см. ниже с. 345). В тантрической литургии «мудра» интерпретируется по-разному – чаще всего как «реализация» определенных состояний сознания с помощью иератических жестов и поз, или, точнее говоря, с помощью того отклика, который пробуждается в глубинах человеческой души, когда мы как бы заново открываем смысл содержащихся в каждом архетипическом жесте «посланий». Для хатха-йоги термин «бандха» (bandha) или «мудра» означает позу, в которой надлежит практиковать пранаяму, и особый вид сосредоточения, предназна-

[69] Hastapūjāvidhi / Éd. et trad. par L. Finot. Manuscrits sanskrits de Sādhanas // JA Juillet–Septembre 1934: 54–56, 69–71.

* положение пальцев (*нем.*).

ченный для того, чтобы «сделать неподвижным» мужское семя[70]. Впрочем, не следует забывать, что тантрическая садхана представляет собой литургический комплекс, в котором и образы, и жесты, и звуки играют одинаково важную роль (по поводу значений термина «мудра» см. примеч. VI, 4).

Мантры, дхарани

Важность «мистических звуков» была понята уже в ведийскую эпоху. «Яджурведа» свидетельствует о том, что слог *ОМ*, «мантра по преимуществу», пользовалась всеобщим признанием: ее отождествляли с Брахманом, с ведой, со всеми главными богами; Патанджали утверждал, что она является символом Ишвары (см.: YS I. 27). Нет смысла упоминать здесь о спекуляциях, посвященных вак, vāk (слову), и творческим потенциям ритуальных формул (AitB X. 3. 1; XIII. 11. 7 sq.). Отметим только, что некоторые тантрические мантры встречаются уже в брахманах (к примеру, кхат – khaṭ, пхат – phaṭ и т. д.) (см.: AŚS XII. 11. 10 sq.). В любом случае именно тантризм – как буддистский, так и шиваитский – наделил мантры и дхарани высоким статусом «колесниц спасения» (мантраяна, mantrayāna)[71].

Необходимо проводить различие между аспектами поистине беспредельной популярности этой сакральной формулы – между возвышенными рассуждениями о «мистических звуках», с одной стороны, и ламаистской «мельницей молитв» – с другой. Прежде всего следует понять, что метод, на первый взгляд предельно «легкий», ставящий достижение спасения (или, по крайней мере, приобретение заслуг) в зависимость от простого повторения определенных мантр и дхарани, не мог не быть обречен на успех среди «самых широких слоев населения». Впрочем, вульгаризация и деградация духовных практик – в истории религий самое распространенное явление; едва ли надо доказывать, что «всеобщую популярность» мантраяна завоевала отнюдь не благодаря своим эзотерическим аспектам. Практическая ценность и философское значение мантр станут ясны, если мы вспомним, во-первых, о характерном для йоги использовании фонем в качестве «опоры» для сосредоточения и, во-вторых, о черте уже специфически тантрической – развитии системы гнозиса и интериоризованной литургии посредством переосмысления традиционных представлений о «мистическом звуке».

Дхарани [ритуальные формулы. – *Ред.*] (букв.: то, что поддерживает или заключает в себе) уже в ведийскую эпоху понимались как «опора» и

---

[70] По поводу мулабандха (mūlabandha) см.: HP III, 61–63; GhS III. 14–17; ŚiS IV. 64–66; по поводу махабандха (mahābandha) см.: ŚiS IV. 37–42; HP III. 19–21; GhS III. 18–20; по поводу мудр см. третью главу GhS; по поводу одной из самых важных мудр, шакти-чалана-мудры, см.: HP III. 114–118. ŚiS IV. 22 sq. приводит список мудр и описания наиболее значительных. См. также: *Daniélou A.* Yoga. Methode de reintegration. P., 1951. P. 40 sq.

[71] По поводу текстов и библиографии см. примеч. VI, 5.

«защита» сосредоточения (дхараны); отсюда проистекают и другие их названия, такие как кавача (kavaca) и ракша (rakṣa), «защита», «броня». Для непосвященных дхарани — талисманы, способные защитить от демонов, болезней и порчи. Но для аскетов, йогинов, созерцателей дхарани — ритмизованные посредством пранаям, повторяемые вслух или про себя — превращаются в инструменты сосредоточения. Иногда в этих заклинаниях встречаются искаженные формы знакомых слов (амале, вимале, химе, ваме, кале — amale, vimale, hime, vame, kale и т. д., выражающие понятия «чистоты», «снега» и т. п.; чхинде — chinde, вызывающее ассоциации с глаголами «разрывать», «рассекать» и т. п.), но, большей частью, нам приходится иметь дело со звуками причудливыми и невразумительными: хрим, храм, хрум, пхат (hrīṁ, hrāṁ, hrūṁ, phaṭ) и т. д. Поскольку не исключено, что дхарани специально предназначались для медитаций, ритмизуемых посредством пранаям, фонетическая скудость, вызванная искусственной «подгонкой» под определенное количество слогов, рассматривалась, по-видимому, как момент второстепенный по сравнению с тем глубоким откликом, который порождают в душе подобные «мистические звуки». Впрочем, каково бы ни было историческое происхождение дхарани, они в любом случае обладали функцией тайного, инициатического языка. Значение этих звуков могло быть постигнуто только в ходе медитации. Для непосвященного дхарани оставались невразумительными: их смысл не мог быть выражен рациональным языком, предназначенным для передачи мирского, повседневного опыта. Значение дхарани, мантры может стать ясным только тогда, когда они произносятся согласно определенным правилам, которые как бы пробуждают их. Мы лучше поймем особенности этого процесса, когда будем говорить о метафизическом учении, на котором основывается мантраяна.

Фонемы, смысл которых обнаруживался во время медитации, по всей видимости, указывали на некие состояния сознания «космического» типа, для описания которых плохо подходила привычная терминология. Переживания такого рода были известны уже в ведийскую эпоху, хотя немногочисленные дошедшие до нашего времени документы ограничиваются по большей части намеками, выраженными по преимуществу в образной, символической форме. Вообще говоря, духовная практика подобного рода уходит корнями в глубокую древность: «космические экстазы» шаманов выражались порой посредством непонятных для окружающих звуков, что приводило иногда к созданию особого «тайного языка» (см.: Eliade 1951: 99 sq.). Речь, таким образом, идет об опыте, естественно продуцирующем язык для своего выражения — об опыте экстатического возвращения к ситуации «начала времен», «взрывающего» нормы «дневного» сознания. Усилия тантрического йогина направлены на то, чтобы пробудить в себе некую исходную форму сознания, вернуться к той полноте, которая предшествовала языку и ощущению времени. Стремление открыть заново язык, который бы позволил радикально переосмыслить повседневный эмпирический опыт, в тантризме находит выражение в первую очередь в использовании «условной лексики» (см. ниже с. 230).

Дхарани, как и мантры, могут быть узнаны только непосредственно из уст наставника (guruvaktrataḥ); в отличие от обычных слов, которые можно узнать из книг, эти могут быть только «получены». Зато полученные из уст наставника мантры обладают поистине безграничной силой. «Садханамала», одно из важнейших тантрических сочинений, не испытывает ни малейших сомнений по этому поводу: «Чего только нельзя достигнуть с помощью мантр, если только применять их надлежащим образом!» (SM: 575). С их помощью становится достижимым даже состояние Будды (Ibid.: 270). Мантра локанатха (lokanātha), к примеру, может избавить от самых ужасных грехов (см.: Ibid.: 31), а мантра экаджата (ekajāta) столь могущественна, что произносящий ее мгновенно избавляется от всех опасностей и достигает уровня святости самого Будды (см.: Ibid.: 262). Сиддхи любого рода — начиная с успеха в любовных делах и заканчивая достижением окончательного спасения — можно осуществить, используя мистические формулы. Даже высшее знание может быть обретено сразу, без всякого изучения — достаточно только правильно произнести определенные мантры. Однако правильно произнести их не так-то просто; предварительно необходимо духовное очищение; практикующий должен поочередно сосредоточиваться на каждой из букв, из которых состоит мантра, избегать усталости и т. д. (см.: Ibid.: 10).

Безграничные возможности мантр объясняются тем, что они *суть* те самые объекты (или, по крайней мере, *могут стать* ими — при условии правильного произнесения), которые они символизируют. Например, каждому богу и каждому уровню святости соответствует биджа-мантра, «мистический звук», являющийся «семенем», «опорой» или, проще говоря, самой *сутью* того, чему он призван соответствовать. Повторяя надлежащим образом биджа-мантру, практикующий усваивает ее онтологическую сущность, что в свою очередь делает возможным прямое и непосредственное усвоение сущности того или иного бога, того или иного уровня святости и т. д. Одна-единственная мантра может вместить в себя целое метафизическое учение. 8000 строф обширного махаянского трактата «Аштасахасрика-праджня-парамита» были сжаты до нескольких строф «Праджня-парамита-хридая-сутры»; этот небольшой текст был, в свою очередь, сжат до нескольких строк «Праджня-парамита-дхарани», та превращена в «Праджня-парамита-мантру», а из этой мантры было, в конце концов, извлечено ее «семя», биджа-мантра — «прам» («praṃ»)[72]. Таким образом, для того, чтобы освоить метафизику праджняпарамиты[129*], достаточно просто шептать слог «прам».

Однако, речь в данном случае идет не о некоем «конспекте» праджняпарамиты, а о непосредственном и глобальном усвоении «истины о мировой пустоте» (шуньяте), воплощенной в образе «Богини». Ибо все мироздание со всеми богами и со всеми уровнями бытия может быть выражено с помощью определенного набора мантр: ведь мироздание *обладает признаком* звука, точно так же как оно *обладает признаками* цвета, фор-

[72] См.: *Bhattacharya B.* An Introduction to Buddhist Esoterism. Oxford, 1931. P. 56.

мы, плотности и т. п. Мантра является символом в архаическом смысле слова – одновременно и знаком, символизирующим реальность, и реальностью, которую символизирует знак. Существует тайное соответствие между мистическими буквами и слогами (матрика – mātṛkā, «матерями» и биджа – bījā, «семенами») и «тонкими» органами человеческого тела, равно как и соответствие между этими органами и божественными силами, дремлющими или проявляющими себя в мироздании. «Работая» с символом, можно пробудить на всех уровнях бытия все соответствующие этому символу силы. К примеру, существует полное соответствие между мантраяной и иконографией – каждому уровню святости соответствует определенный образ, цвет и буква. Медитируя над цветом или выражающим его «мистическим звуком», можно проникнуть на соответствующий уровень бытия, приобрести качества соотносимого с ним бога, достичь соответствующей степени святости и т. д. «Опоры» можно уподоблять друг другу; отталкиваясь от любой «опоры», пользуясь любой «колесницей» (изображением, мантраяной и т. д.), можно приобрести какой угодно онтологический статус, овладеть какой угодно божественной силой. Все уровни бытия связаны между собою, но эта связь имеет мистический характер и, следовательно, может быть реализована только в определенных «областях». С тантрической точки зрения мироздание представляет собой огромную ткань, которую ткут бесчисленные магические силы; любая из них может быть пробуждена или упорядочена в человеческом теле с помощью методов, основанных на знании мистической физиологии.

Когда Васубандху в своем трактате «Бодхисаттва-бхуми»[73] утверждает, что подлинный смысл мантр заключается в отсутствии всякого смысла и что, медитируя над этим отсутствием смысла, можно прийти к пониманию онтологической нереальности Вселенной, он пытается истолковать в терминах своей философии опыт, глубокий смысл которого ему либо недоступен, либо неинтересен. Пусть даже повторение мантры и призвано упразднить реальность окружающего нас, профанического мира, это только первый шаг на пути к проникновению в более глубокую реальность. Бесконечно долгое повторение слов приводит в конце концов к разрушению языка; но, с точки зрения определенных мистических традиций, именно такое разрушение и должно способствовать приобретению высшего опыта.

Экскурс: зикр

Черты сходства между тантрической йогой и мусульманским зикром, бесконечным повторением имени Бога, были отмечены уже давно. В своем недавнем исследовании Л. Гарде подробно описал разновидности *зикра*, проведя при этом аналогии с джапа-йогой (japayoga) и дзэнским нэмбуцу (см. примеч. VI, 6). Нам важно подчеркнуть ту роль, которую играет в

[73] См.: Bodhisattvabhumi section of Book One / Ed by Unrai Wogihara. Tokyo, 1931; 1936. P. 272 sq.; цит. по: Dasgupta 1950: 66.

практике зикра мистическая физиология: здесь тоже имеют значение различные «области» и «тонкие» органы, внутреннее видение человеческого тела, цветовые и звуковые переживания, сопровождающие различные этапы практики и т. д. Весьма важную роль играет ритмизация дыхания и произнесение ритуальных формул; способ сосредоточения, применяемый в зикре, отчасти напоминает методы йоги. Вопрос об исторических связях и взаимном влиянии индийской и мусульманской культур еще далек от разрешения. Хотя практика непрерывного повторения имени Бога упоминается в Коране, а зикр весьма почитается всеми суфиями, не исключено, что регламентация поз и дыхательных упражнений, особенно интенсивно начавшая разрабатываться в XII веке, обязана (по крайней мере, частично) своим происхождением индийскому влиянию; в любом случае последнее дает о себе знать как раз начиная с XII века (указания относительно физиологических аспектов экстаза и т. д.).

Тексты, которые мы процитируем ниже, никоим образом не претендуют на подробное освещение теологии и техники зикра — для нас важно просто подчеркнуть моменты сходства с морфологией тантрической йоги. Согласно Ибн Ийаду, «повторение имени следует начать с левой стороны [груди], подобной нише, где находится светильник сердца, очаг духовной ясности. Затем надлежит опуститься вниз и, поднявшись по правой стороне груди, вернуться в исходное положение и начать все заново» (Gardet 1952: 654). Согласно Мухаммаду ибн Али ас-Сануси,

> <...> поза, которую надлежит принять <...> должна заключаться в следующем: надо усесться на земле, скрестив ноги, обнять их руками, опустить голову между колен и закрыть глаза. Поднимая голову, на высоте сердца следует начать произносить lā ilāh и закончить не позже, чем голова будет опущена на правое плечо. Должно самым тщательным образом отдалять от себя все помыслы, чуждые Богу. И когда уста поравняются с сердцем, следует твердым и уверенным голосом воскликнуть illā <...> Слово Allāh произносится перед сердцем, со всей возможной страстью и силой (Ibid.: 654—655).

Избранную формулу надо стараться повторять как можно дольше, «чтобы утратить в конце концов всякий счет, утвердившись в постоянстве молитвы» (Ibid.: 656). Ритм дыхания должен соответствовать ритму повторения сакральной формулы. Сочинение XII века, описывая древнейший из известных видов практикуемого сообща зикра, указывает: выдох должен «производиться над левой стороной груди (чтобы опустошить сердце); слово lā должно выдыхаться из области пупа (против демона сладострастия); ilāha произносится над правым плечом, а illā — у пупа; наконец, Allāh должно быть твердо и четко произнесено в опустошенном сердце» (цит. по: Ibid.: 658).

Современный автор, шейх Мухаммад Амин аль-Курди (умер в 1914) приводит в своем трактате «Танвир аль-кулюб» (Tanwīr al-qulub) еще более подробные сведения касательно соответствий между дыханием, «областями» «тонкого» тела и мистическими слогами во время зикра (пер. текста см.: Gouillard 1953: 317 sq.):

Закир* должен коснуться языком нёба и, сделав вдох, задержать дыхание. Затем он должен произнести слог lā, представляя его находящимся ниже пупа, и тянуть его до тех пор, пока он не поднимется из «тонких областей» до срединной, называемой «самая скрытная», и не перейдет оттуда к «тонкой области», где находится «рациональная» или «логическая» душа; символически эта область соотносится с первой из «оград» мозга, называемой «вождь». Затем закир произносит 'ilāha, мысленно начав с фонетического элемента, называемого hamzah (передаваемого в транскрипции с помощью апострофа), и опуская это слово из области мозга к правому плечу, где находится «тонкая область», называемая «дух». Затем закир произносит 'illā-hāh, мысленно представив hamzah слова 'illā находящимся на [правом] плече и направляя это слово к области «сердца», дойдя до которой закир должен воскликнуть Allāh (вследствие элизии[130]* это слово представлено в транскрипции без начального *A*); сила задержанного дыхания должна ударить тогда в «черную точку сердца» и выбить из нее жар, который охватил бы все тело и сжег бы все нечистое в нем — так, чтобы все чистые элементы тела смогли бы озариться светом имени Allāh (Ibid.: 332–333).

Вышеописанное представляет собой так называемый «зикр языка», интериоризованную словесную литургию. Существует и два высших вида зикра — «зикр сердца» и «зикр уединенный (личный)» (sirr). Явления зрительного плана (световые, цветовые) более характерны для «зикра сердца» (см.: Gardet 1952: 671); «зикр языка» сопровождается, как нетрудно представить, различными слуховыми явлениями (см.: Ibid.: 667; о мистических звуках см. примеч. Ш, 6). В «уединенном зикре» упраздняется всякая двойственность. «Не через слияние, как это представляют себе индусы, но — поскольку концепция божественной трансцендентности должна оставаться незыблемой — через "исчезновение" субъекта в бытии Бога» (Ibid.: 675). Достигнутое состояние называется фана (fanā), «уничтожение». Для него характерно возрастание количества сопутствующих световых явлений. На сей раз «огни зикра не угасают, и свет его не исчезает <...> Ты постоянно будешь видеть поднимающийся и опускающийся свет; вокруг тебя будут пылать ясные и жаркие огни» (*Ibn'Atā'Allāh*, цит. по: Gardet 1952: 677). Уместно было бы вспомнить по этому поводу о световых явлениях в йоге, тантризме и шаманизме (см. ниже с. 293).

Мандала

Особым ритуалом тантрической литургии является создание мандалы. Буквально этот термин означает «круг»; тибетские переводчики иногда переводят его как «центр», иногда как «то, что окружает». По сути, речь идет о достаточно сложной фигуре, состоящей из наружной «ограды» и нескольких концентрических кругов (иногда только одного круга), описывающих квадрат, разделенный на четыре треугольника; в центре каждого из этих треугольников, равно как и в центре мандалы, находятся другие круги, содержащие изображения или эмблемы божеств. Эта

* Закир (*араб.*) — практикующий зикр.

иконографическая схема допускает бесчисленные вариации: существуют мандалы в виде лабиринта и мандалы в виде дворца с крепостными стенами, башнями и садами; «цветочные» мандалы соседствуют с мандалами «кристаллическими», и иногда можно встретить мандалы, по форме довольно близко напоминающие алмаз или цветок лотоса.

Самой простой мандалой является используемая в индуизме янтра (букв.: то, что удерживает, инструмент, механизм) — это диаграмма, «либо нарисованная или выгравированая на металле, дереве, коже, камне, бумаге, либо просто начертанная на земле или стене» (Renou, Filliozat 1949–1953: 568). Ее структура может рассматриваться как «линейная парадигма» мандалы. Янтру образует серия треугольников (в шриянтре (śrīyantra) их девять — 4 острием вверх и 5 острием вниз), вписанных в концентрические круги и заключенных в квадрат с четырьмя «вратами». Треугольник острием вниз символизирует йони, то есть Шакти; треугольник острием вверх символизирует мужское начало, Шиву; точка, находящаяся в центре (бинду), обозначает недифференцированного Брахмана. Таким образом, «линейный символизм» янтры указывает на процесс космического становления, берущий начало в первичном единстве.

Этот же символизм заимствует и мандала, развивая его в разнообразных, но допускающих взаимное уподобление аспектах. Так же как и янтра, мандала представляет собой и образ мироздания, и теофанию одновременно: ведь если мироздание является, по сути, реализацией потенции божества, то мандала может служить ему «вместилищем». В ведийской Индии боги спускались к месту жертвоприношения; таким образом, между тантрической литургией и традиционным культом наблюдается преемственность. Первоначально любой жертвенник или «священный участок» рассматривались как особое, привилегированное пространство, магически отделенное от остального мира: в этом качественно отличном пространстве сакральное становилось доступным через «прорыв уровней», делающий возможным связь между тремя космическими зонами: небом, землей и подземным миром. Это представление было необычайно распространено, далеко выходя за пределы не только Индии, но и Азии вообще: осмысление сакрального пространства как Средины мира, а следовательно, и как места связи с небом и подземным миром, лежит в основе символизма царских столиц, храмов, городов и — в расширенном понимании — человеческого жилища вообще.

Тантризм, используя архаический символизм, прочитывает его в новом контексте. Понять смысл этой переоценки ценностей нам будет легче, когда мы познакомимся с символизмом мандалы в том виде, в каком его описывают тексты, — с символизмом, заметим, лежащим в основе ритуала инициации. (По поводу текстов и библиографии см. примеч. VI, 7.) Снаружи мандалу окружает «ограда огня», которая, с одной стороны, закрывает доступ для непосвященных, а с другой — символизирует метафизическое познание, сжигающее неведение. Затем следует «алмазная ограда»; напомним, что алмаз является символом высшего сознания, оза-

рения, бодхи (bodhi). За «алмазной оградой» по кругу располагаются изображения восьми кладбищ, символизирующих восемь аспектов сознания, лишенного единства; иконографический мотив кладбищ особенно характерен для мандал, посвященных божествам устрашающего характера. Затем следует «ограда из листьев», знаменующая духовное возрождение, и уже только за ней находится мандала в собственном смысле слова, вмещающая в себя изображения богов и потому называемая также «дворец» (вимана, vimāna).

Символизм, связанный с идеей царской власти, играет важную роль в ритуалах, использующих мандалу. В Индии, как и везде в мире, понятие власти относится к сфере сакрального. Будда является чакравартином (cakravartin), космократором* по преимуществу. Происходящая внутри мандалы церемония, которую нам предстоит рассмотреть, представляет собой, по сути, абхишеку, ритуальное окропление водою, входящее в число коронационных обрядов[74]; будды, помещенные на разных кругах мандалы, изображаются с царскими тиарами на головах, и посвящаемый, перед тем как проникнуть внутрь мандалы, должен получить из рук наставника знаки царской власти. Смысл этого символического ряда понять нетрудно: посвящаемый уподобляется Повелителю, поскольку как бы восстает над игрою космических сил (см.: Tucci 1949: 51); отныне он независим и абсолютно свободен. Заметим, что не только в Индии, но и повсеместно символизм царской власти всегда служил средством для выражения идеи духовной свободы.

В мандалу ведут четыре входа, расположенные по сторонам света и охраняемые грозными божествами, называемыми «стражи ворот». Эти стражи призваны выполнять двойную функцию: с одной стороны, они защищают сознание от вторжения вносящих хаос сил бессознательного, с другой стороны, перед ними ставятся и «наступательные задачи»: для того чтобы подчинить себе зыбкий и таинственный мир бессознательного, сознание должно вести борьбу «на территории противника» и для этого уподобиться тем страшным и яростным силам, которые ему надлежит одолеть (см.: Ibid.: 65). Впрочем, божества, находящиеся внутри мандалы, иногда также обладают устрашающим обликом; именно с этими божествами человеку предстоит встретиться после смерти, в состоянии бардо (bardo). «Стражи ворот» и грозные божества подчеркивают инициатический характер акта проникновения в мандалу. Всякая инициация предполагает переход с одного уровня бытия на другой, но изменение онтологического статуса невозможно без более или менее длительной серии «испытаний», которые посвящаемому надлежит преодолеть. Классическим инициатическим испытанием является «схватка с чудовищем» (в воинских инициациях понимаемая вполне буквально). Для тантризма

---

* Космократор (*греч.*) — строитель Вселенной, архитектор мира, повелитель Вселенной.

[74] Одно из наиболее значительных тантрических сочинений, посвященных обряду инициации с использованием мандалы, принадлежащее Надападе (Наропе), так и называется «Шекоддеша-тика», «Комментарий к Трактату о ритуале окропления».

«чудовищами» являются силы бессознательного, возникающие из мировой «пустоты»: необходимо победить страх, который они вызывают. Огромные размеры «чудовищ» и их ужасающий облик как раз и призваны выразить степень этого «инициатического страха».

Данный аспект инициации позволяет провести определенные аналогии между структурой мандалы и структурой лабиринта. Многие мандалы уже своей формой прямо напоминают лабиринты. Среди различных ритуальных функций лабиринта две функции представляют для нас особый интерес: с одной стороны, он символизирует потусторонний мир, и человек, проникающий в лабиринт в процессе инициации, как бы осуществляет descensus ad inferos* (смерть, за которой следует возрождение); с другой стороны, лабиринт представляет собой систему защиты – как на духовном уровне (от злых духов и демонов, сил хаоса), так и на материальном (от врагов). Город, который подобно храму или дворцу, рассматривался в качестве Средины мира, лабиринты (равно как и стены вообще) защищали одновременно и от захватчиков, и от сил зла, «духов пустыни», пытающихся вновь вернуть «формы» в то аморфное состояние, из которого они возникли. Рассматриваемая под этими углом зрения, мандала, так же как и лабиринт, обладает, по крайней мере, двойной функцией: с одной стороны, вступление в мандалу, начертанную на земле, равнозначно инициации; с другой стороны, мандала защищает посвящаемого от любых разрушительных сил и одновременно помогает ему сосредоточиться, обрести в себе центр духовного равновесия. Впрочем, подробнее эта функция мандалы будет рассмотрена ниже, когда речь пойдет о тантрической садхане.

Однако вернемся к интересующей нас в данный момент литургии. Она состоит из нескольких обрядов. Участок земли, на котором предстоит начертать мандалу, необходимо выбирать тщательно: его поверхность должна быть однородной, лишенной камней и травы; таким образом, он как бы уподобляется трансцендентному плану бытия, обозначать который и призван символизм мандалы, взятый в его пространственно-временном аспекте: ведь посвящаемый как раз и должен быть введен в некую идеальную, внекосмическую сферу. Мы знаем, что мотив гладкой поверхности характерен для описаний рая или любого иного трансцендентного пространства; напротив, горы, неровная поверхность символизируют творение, возникновение форм и времени. Иными словами, мандалу можно рассматривать как образ рая. Символизм «райского» типа представлен в ней на нескольких уровнях. Во-первых, наблюдается прямое соответствие между «пантеоном мандалы» и «раями», созданными буддистским воображением (Сукхавати, Абхирати, Тушита, Траястринша и т. п.)[131*], в центре каждого из которых, в роскошной беседке, посреди парка с прудами, цветами и птицами, восседает верховный бог, а по сторонам находятся все прочие боги (Tucci 1951: 196). Однако рай буддистов – не более чем вариация на тему индуистского рая, наиболее архаической формой

* сошествие во ад (*лат.*).

которого является Уттаракуру, «Северная страна», место пребывания блаженных (упоминается уже в «Айтарея брахмане» (см.: AitB VIII. 23; Tucci 1951: 197). Согласно буддистским источникам, Уттаракуру, Золотая земля, сияет и днем и ночью и обладает четырьмя качествами — ровной поверхностью, вечно безмятежной погодой, чистотой, а также тем, что у тамошних деревьев отсутствуют шипы. Рис в этой стране растет сам собою, без всяких усилий со стороны человека — точь-в-точь, как это имело место на Земле, в Золотом веке[75].

Другим характерно «райским» мотивом символизма мандалы является мотив изгнания демонов. Выбранный участок избавляют от демонов, призывая на помощь Богиню земли — ту самую, к которой воззвал Будда во время «ночи в Бодх-гае». Говоря иными словами, повторение архетипического жеста Будды магически преображает выбранный участок в Алмазную землю — напомним, что алмаз является символом духовной неуязвимости, абсолютной реальности. Преображение подобного рода естественно должно подразумевать упразднение времени и истории и возвращение in illud tempus*, в котором вечно свершается вневременной акт просветления Будды. Впрочем, упразднение времени вообще является весьма характерным для «райской» тематики мотивом.

Закончив приготовления, приступают к начертанию мандалы: для этого используются две веревки — белая (для того, чтобы очертить наружные границы мандалы) и «окрашенная в пять цветов». Помимо этого, для начертания диаграммы можно использовать разноцветную рисовую пудру. В треугольниках размещают вазы, наполненные драгоценностями или благовониями, цветы, ветки, ленты и прочие предметы, предназначенные для «спуска» богов (авахана, āvahana). Для проведения инициации должен быть выбран благоприятный день и место, расположенное недалеко от реки или моря. Ночь перед инициацией посвящаемый должен проспать в позе «Будды, погружающегося в нирвану» («позе льва» — лежа на правом боку и подложив под голову руку); утром он рассказывает гуру об увиденных снах, причем инициация может проводиться лишь в том случае, если наставник сочтет сны благоприятными.

Церемония в собственном смысле слова начинается с целого ряда разнообразных очищений и освящений, о которых довольно подробно повествует «Шекоддеша-тика». Гуру очищает ученика с помощью мантр (лоб — с помощью мантры *U*, половые органы — с помощью мантр *I*, *A*, *R*, *AN*), заодно очищая и ритуальные предметы, в первую очередь сосуды; установив в середине мандалы «горшок победы» (виджая-калаша, vijayakalaśa), он обливает его благовониями и окуривает фимиамом. После наставник возлагает на ученика, облаченного в белые одежды, гир-

[75] Библиографию по вопросу об Уттаракуру, см. Tucci 1951: 197, n. 1. Классическое буддистское описание Золотого века можно найти в «Махавасту» // Jones 1949–1956/I: 338 sq. О прочих разновидностях индуистского и буддистского рая и их отношение к йоге см. ниже с. 352.

* в изначальное время, «время óно» (*лат.*).

лянду цветов. Далее ученик в знак почтения чертит вокруг ног наставника небольшую мандалу, украшенную цветами и золотом, и предоставляет себя (вместе с юной девушкой, желательно родственницей) в полное его распоряжение. Гуру, произнося надлежащие мантры, проливает на язык ученика пять капель амброзии (символизирующие пять священных веществ) и освящает фимиам с помощью других мантр. Затем он подает знак к началу «одержимости гневным богом» (кродхавеша, krodhāveśa) — особого инициатического обряда, описанного в «Шекоддеша-тике». Повторяя определенные мантры и учащенно дыша, ученик заставляет войти в себя гневного бога Ваджрапани, после чего принимается петь и плясать, воспроизводя жесты, традиционно приписываемые гневным божествам. Предполагается, что во время этого обряда ученик атакуется силами бессознательного, которые он, в свою очередь, должен отразить и, таким образом, «сжечь» естественный страх и естественную робость. Затем ученик призывает (используя для этой цели в первую очередь мудры) пять мирных божеств, Шакти пяти Татхагат, и вновь обретает спокойствие. Если его одержимость затягивается, гуру дотрагивается до его лба цветком, освященным мантрой ОМ А Н Hūm. Наконец гуру завязывает ученику глаза и вкладывает ему в руку цветок — тот наугад бросает его, а наставник наблюдает за тем, в каком секторе мандалы окажется цветок при падении; божество именно этого сектора и будет наиболее благосклонным к ученику во время инициации.

Вступление в мандалу напоминает любое другое продвижение к сакральному центру. (Напомним, что к числу таких продвижений можно отнести также обряд прадакшина (pradakṣiṇa), ритуального обхождения ступы или храма, и обряды, связанные с последовательным восхождением по ступенчатым террасам монументальных религиозных сооружений.) Поскольку мандала представляет собой imago mundi*, центром ее является бесконечно малая точка, образованная перпендикулярным пересечением мандалы и axis mundi:** приближаясь к этой точке, ученик приближается к Средине мира. Впрочем, вступив в мандалу, он уже оказывается в сакральном пространстве, находящемся вне времени; напомним, что в сосудах и прочих ритуальных предметах пребывают сошедшие боги. Следующая за тем серия медитаций, к которой ученик подготовился заранее, поможет ему обрести всех этих богов в своем собственном сердце: в видениях боги будут возникать из сердца, заполнять собой все космическое пространство и снова возвращаться назад в сердце. Иными словами, ученик сможет опытно постичь вечный процесс периодического возникновения и уничтожения миров, что позволит ему уловить ритм Великого космического времени и убедиться в том, что оно по своей сути пусто, лишено реальности. Тогда он сумеет осуществить прорыв с уровня сансары на уровень трансцендентного бытия: это и есть великое таинство махаянистского и тантрического буддизма, тотальная инверсия (парав-

* образ мира (*лат.*).
** оси мира (*лат.*).

ритти), преображение сансары в Абсолют, которое, кстати говоря, может быть достигнуто и другими методами[76].

Нарисованная на ткани, мандала может служить «опорой» для медитации: она защищает йогина от посторонних влияний, могущих привлечь или просто отвлечь его внимание. Мандала сосредотачивает, делает медитирующего неуязвимым для внешних воздействий — это заставляет нас еще раз вспомнить о лабиринте, охраняющем от злых духов или врагов. Проникая мысленно в мандалу, йогин как бы приближается к своему собственному духовному средоточию, причем эта духовная практика может пониматься двояко: 1) чтобы достичь средоточия йогин должен воссоздать и подчинить себе космический процесс, ибо мандала является образом мира; 2) но поскольку речь теперь идет не о ритуале, а о медитации, йогин с помощью иконографической «опоры» может обрести мандалу в своем собственном теле. Не следует никогда забывать, что тантрическая вселенная представляет собой бесконечную серию аналогий, уподоблений и симметрий; с любого уровня можно установить мистические связи с другими уровнями — для того, чтобы в конечном счете привести их все к единству и подчинить себе.

Перед тем как перейти к рассмотрению процесса интериоризации мандалы, скажем несколько слов об аналогичных изображениях, обнаруживаемых за пределами индо-тибетского региона. В различных культурах (Америки, Океании и т. д.) отмечен факт ритуального использования фигур, построенных на основе круга или треугольника или напоминающих лабиринты; наибольший интерес среди них представляют «магические круги» и «инициатические лабиринты». Нечто подобное мандалам чертят на песке и некоторые индейские племена, когда для нужд ритуала требуется изобразить те или иные этапы сотворения мира. Впрочем, подробное рассмотрение этой темы не входит в наши задачи. Отметим только, что чаще всего эти «мандалы» используются для излечения больных. И это в свою очередь напоминает нам о других «мандалах» — о тех, что К.-Г. Юнг распознавал на рисунках своих пациентов. По мнению автора гипотезы о коллективном бессознательном, эти «мандалы» воспроизводят глубинные структуры человеческой «псюхе»* и, следовательно, играют определенную роль в том центральном для бессознательной активности процессе, который Юнг называет «процессом индивидуации». Юнг выдвинул эту гипотезу, основываясь на следующем факте: в снах и видениях некоторых из его пациентов «мандалы» появлялись именно тогда, когда процесс индивидуации приближался к завершению. Непроизвольное появление образа мандалы, таким образом, символизирует духовную

[76] Профессор Дж. Туччи интерпретирует этот таинственный процесс как интеграцию бессознательного, возникающую в результате усвоения символов (см.: Tucci 1949: 23). Но поскольку бессознательное, по сути, тождественно космическому сознанию, «сознанию-сокровищнице» (алая-виджняна, ālaya-vijñāna), интеграция последнего и явилась бы тем, что в терминах психологии К.-Г. Юнга могло бы быть названо интеграцией коллективного бессознательного.

* души (*греч.*).

победу, когда некая часть коллективного бессознательного — этой огромной области «псюхе», откуда исходят угрозы целостности индивидуума, — усваивается и интегрируется сознанием.

Это непроизвольное порождение «мандал» сферой бессознательного заставляет нас задаться следующим немаловажным вопросом: не является ли бессознательное в этом смысле просто «обезьяной» сознания (или, в определенных случаях, «сверхсознания»)[77], пытающегося отвоевать свою целостность и свободу? Ведь данный случай бессознательного воспроизведения инициатической схемы отнюдь не является единственным: мы знаем, что во снах, галлюцинациях и даже экстазах патологического характера могут непроизвольно возникать самые возвышенные мистические символы; описаны случаи непроизвольного переживания (со всей сопутствующей символикой) восхождения, «продвижения к центру», сошествия в подземный мир, смерти и возрождения, инициатических испытаний и т. д. — вплоть до безотчетного возникновения в сознании сложных структур алхимического символизма. Говорить по этому поводу об «обезьяньем подражании» представляется до определенной степени уместным, если только, конечно, мы будем использовать это словосочетание в его буквальном значении — как воспроизведение жестов и поз без целостного понимания их внутреннего смысла.

Мандала может быть «обнаружена» и в самом теле йогина — тогда литургия интериоризуется, то есть превращается в серию медитаций, посвященных различным «областям» и «тонким» органам.

Апология тела. Хатха-йога

Человеческое тело приобретает в тантризме значение, беспрецедентное для духовной истории Индии. Разумеется, положительное отношение к здоровью и силе, интерес к физиологии, стремление уподобить тело мирозданию и тем самым освятить его характерны уже для ведийского, а возможно и для доведийского периодов. Но именно тантризм довел до логического предела представление о том, что святость возможна только в «божественном теле». Пессимизм и аскетизм эпохи упанишад и последующего периода упраздняются. Тело отныне не «источник страданий», а самое надежное и совершенное из всех доступных человеку средств для «победы над смертью». И поскольку освобождения можно достигнуть уже и в этой жизни, тело надлежит сохранять как можно дольше и в том виде, который был бы наиболее удобен для осуществления медитаций (см.: GhS I. 8). Как мы впоследствии убедимся, индийская алхимия ставила себе те же задачи.

В «Хеваджра-тантре» Будда (Бхагаван) провозглашает, что, не обладая совершенным телесным здоровьем, невозможно достичь блаженства.

[77] Мы даем все эти термины в кавычках, поскольку современная психологическая наука не пришла к какому-либо единому мнению относительно их использования (по крайней мере, в данном контексте).

Эта мысль настойчиво проводится в литературе тантризма и школы сахаджия. Сараха в характерной для него образной манере заявляет: «Здесь (в теле) находятся и Ганг, и Джамна, и Праяга, и Бенарес; здесь находятся и луна, и солнце, все священные места, все питхи и упапитхи. Я не видал ничего, что было бы более достойно паломничества и более блаженно, чем мое собственное тело». Далее Сараха утверждает, что и сам Будда скрывается в человеческом теле (цит. по: Dasgupta 1946: 103 sq.).

Это подчеркнутое преклонение перед человеческим телом и его возможностями вызвано к жизни двумя (по меньшей мере) тенденциями: 1) стремлением к *максимально полному переживанию жизни*, понимаемому как законный элемент садханы, — это стремление разделялось всеми тантрическими школами; 2) стремлением подчинить себе тело для того, чтобы сделать его «божественным», — эта позиция в первую очередь характерна для хатха-йоги. Начинать это «покорение тела» следует с самых азов, с черновой работы — тщательного изучения органов тела и их функций. Ибо, «как могут достичь совершенства те йогины, которые не подозревают о том, что их тело [представляет собой] дом с одной колонной и девятью дверьми, управляемый пятью божествами-покровителями?» (Горакша-шатака, 14). Таким образом, мы видим, что конечной целью хатха-йоги все равно остается достижение совершенства, причем совершенство это, как мы убедимся вскоре, не следует понимать ни в гигиеническом, ни в атлетическом смысле. Хатха-йогу не следует (да и невозможно) смешивать с гимнастикой. Возникновение хатха-йоги связывается с именем аскета Горакхнатха, основателя ордена канпхата-йогинов. По всей видимости, он жил в XII веке, если не раньше. Сведения о Горакхнатхе, которыми мы располагаем, прошли через призму сектантской мифологии и «обогатились» многими подробностями, стандартными для магического фольклора (см. ниже, с. 270); однако существуют довольно надежные указания на его тесную связь с ваджраяной. Впрочем, как мы увидим, сочинения по хатха-йоге обнаруживают знакомство с сексуальными практиками, пропагандировавшимися тантрическим буддизмом.

Горакхнатх считается автором как ныне утраченного трактата «Хатха-йога» (Haṭhayoga), так и дошедшего до нас сочинения «Горакша-шатака». Комментарий на это последнее, «Горакша-паддхати» (Gorakṣapaddhati) объясняет термин хатха (haṭha — букв.: ярость, неистовое усилие) с помощью уравнения *ha* = солнце и *ṭha* = луна; йога, таким образом, представляет собой «союз луны и солнца». (В других сочинениях мы встречаем уравнение haṭhau = sūryacandrau = prāṇāpānau.) Позднее мы убедимся, что подобное понимание йоги полностью разделялось и тантризмом. Хатха-йога первоначально представляла собой учение собственно канпхата-йогинов, но вскоре под этим названием стала пониматься вся совокупность традиционных методов, посредством которых стремились к совершенному обладанию телом. Однако в любом случае сочинения по хатха-йоге так или иначе связаны с созданной горакхнатха-йогинами или приписываемой им литературой. В нашем распоряжении имеется довольно большое количество текстов (Briggs 1938: 251 sq.), однако из них только три — по-

мимо «Горакша-шатаки» – представляют интерес для нашего исследования: 1) «Хатха-йога-прадипика» (автор – Сватмарама Свамин, живший, вероятно, в XV веке; использует отдельные строфы «Горакша-шатаки»); 2) «Гхеранда-самхита» (автор – некий Гхеранда, бенгальский вишнуит; обильно цитирует «Хатха-йога-прадипику»); 3) «Шива-самхита» (по объему – 517 строф – превосходит предыдущие сочинения и более разработана в философском отношении; тантрическая йога здесь в значительной степени окрашена ведантизмом). Наиболее древним из этих трех сочинений представляется «Хатха-йога-прадипика», согласно преданию, основывающаяся на ныне утраченном трактате «Хатха-йога»[78].

Все эти сочинения в значительной степени окрашены буддистским влиянием. «Хатха-йога-прадипика» прямо использует махаянистскую терминологию (к примеру, термин шунья); также вполне в буддистском духе выдержан и первый стих «Шива-самхиты» (ekaṁ jñānaṁ nityam ādhyantaśūnyam). Помимо влияния классической йоги заметно также и влияние веданты, однако в целом философским обоснованиям уделяется достаточно мало места[79], и основное внимание посвящено вопросам сугубо практического характера. Состояния сознания, соответствующие тем или иным упражнениям, упоминаются редко и только в самых общих чертах. Физиология медитации – вот что является главным предметом интереса авторов. «Гхеранда-самхита» описывает тридцать две асаны, «Хатха-йога-прадипика» – пятнадцать; «Шива-самхита» упоминает 84 асаны, хотя описывает только четыре. Подчеркивается их магическое и гигиеническое значение: с помощью одних асан можно укрепить здоровье и победить смерть, с помощью других приобрести сиддхи[80]. Рефрены типа «уничтожает старость и смерть», «побеждает смерть» (mṛtyuṃ jayati) не позволяют забывать о конечной цели, для которой предназначались все эти практики. Посвятив пратьяхаре только пять строф, «Гхеранда-самхита» на протяжении 96 строф описывает пранаямы и на протяжении ста строф – мудры. Однако вскоре мы убедимся, что некоторые физиологические подробности, упоминаемые в связи с методами упорядочивания дыхания, представляют определенный интерес.

Хатха-йога уделяет огромное значение предварительным «очищениям», которые бывают шести видов: дхаути, басти, нети, наули, тратака и

---

[78] *Fitz-Edward Hall.* A Contribution towards an Index to the Bibliography of the Indian Philosophical Systems. Calcutta, 1859. P. 15. По поводу изданий и переводов сочинений по хатха-йоге см. примеч. VI, 8.

[79] Вот несколько характерных «теоретических» рассуждений: мир полон страданий, от них не избавлены даже небеса (см.: ŚiS I. 29); человек должен отречься от «плодов» своих действий (см.: Ibid. 30), от пороков и добродетелей (см.: Ibid. 32) и т. п.; Вселенная порождена чайтаньей (см.: Ibid. 49) и майей (см.: Ibid. 64), поскольку Ишвара пожелал сотворить мир, но из его желания родилась авидья, «мать ложной вселенной» (Ibid. 69) и т. д.

[80] К примеру, падма-асана[132*] уничтожает любую болезнь (см.: GhS II. 8), мукта-асана[133*] и ваджра-асана[134*] наделяют «чудесными способностями» (Ibid. 11–12), мрита-асана[135*] успокаивает волнения духа (см.: Ibid. 19), бхуджанга-асана[136*] пробуждает кундалини (см.: Ibid. 42–43).

капала-бхати (dhautī, basti, neti, nauli, trāṭaka и kapāla bhāti) (см.: HP II. 22). Наиболее часто применяются два первых вида. Дхаути (букв.: очищения) делятся на несколько классов и подклассов: «внутренние очищения», очищения зубов, прямой кишки и т. д. (см.: GhS I. 13—44). Наиболее действенным из них является дхаути карма (dhautī karma — HP II. 24) — проглатывание длинного куска ткани с тем, чтобы он некоторое время оставался в желудке (см. также: Bernard 1944: 15 sq.). Басти представляет собой очищение толстой и прямой кишки (см.: HP II. 26—28; GhS I. 45—49), производимое посредством «анального помпажа» (см.: Bernard 1944: 17 sq.). Нети заключается в прочистке носовых каналов посредством пропускаемых через ноздри нитей (см.: HP II. 29—30; GhS I. 50—51). Наули представляет собой серию направленных сокращений желудка и кишечника (см.: HP II. 33—34); в «Гхеранда-самхите» (I, 52) это упражнение названо лаулики-йога (laulikī-yoga) (ср. с опытом, описанным Бернаром: Bernard 1944: 21 sq.). Выполняя упражнение тратака, необходимо долго, не отрываясь, смотреть на небольшой предмет до тех пор, пока на глазах не выступят слезы (см.: HP II. 31—32; GhS I. 53—54). Три разновидности капала-бхати (вамакрама, вьюткрама и шиткрама — vāmakrama, vyutkrama и śitkrama) (см.: GhS I. 56—60) связаны с очищением носовых каналов: необходимо, втянув воду ноздрями, выплюнуть ее изо рта и т. п.

Настоятельно подчеркивается, что «очищения» обладают огромной ценностью для здоровья йогина, что они предотвращают болезни желудка, печени и т. д. (см.: GhS I. 15—16 и т. д.) — утверждения, с которыми едва ли кто возьмется спорить. Присутствуют, разумеется, указания на то, какую диету надлежит соблюдать (см.: HP I. 58, 59, 62; GhS V. 17 sq.), каких норм поведения придерживаться (избегать путешествий, омовений по утрам, общения с дурными людьми и женщинами) (см.: GhS I. 62, 66 sq.). Как и следовало ожидать, решающее значение уделяется практике (абхьяса) (см.: ŚiS IV): без практики ничего не достигнешь — этот девиз хатха-йоги, впрочем, является лейтмотивом тантризма вообще. С другой стороны, освоивший хатха-йогу, искупает тем самым любое преступление и любой грех (убийство брахмана, выгравление плода, осквернение ложа наставника и т. п. — все искупается посредством йони-мудры) (см.: GhS III. 43—44). Твердая вера в магическую эффективность любого доведенного до конца дела является одной из самых характерных и древних черт индийской культуры.

Пранаяма уничтожает грехи и наделяет 84 сиддхи (см.: ŚiS III. 51—52; GhS V. 1—2), однако главная цель этого упражнения заключается в очищении нади (см.: ŚiS III. 26; HP II. 4—9, 11, 20, 44). Каждый новый этап в серии дыхательных упражнений вызывает определенные физиологические последствия. К числу наиболее характерных можно отнести сокращение времени сна, уменьшение количества мочи и прочих выделений (см.: ŚiS III. 40). На первом этапе пранаямы тело йогина начинает потеть (см.: HP II. 12—13; ŚiS III. 40); на втором этапе йогин начинает дрожать, на третьем — «подпрыгивать как лягушка», на четвертом — поднимается в воздух (см.: ŚiS III. 41; ср.: GhS V. 45—57). Как утверждает, исходя из

личного опыта, Тео Бернар (см.: Bernard 1944: 32), все эти явления (за исключением последнего) действительно имеют место при выполнении пранаямы, основанной на принципах хатха-йоги. Впрочем, им не следует придавать слишком большого значения, и упоминаются они только для того, чтобы практикующий имел возможность объективно оценивать правильность выполняемых им упражнений.

Куда большее значение имеют реальные достижения йогинов — в первую очередь их поразительная способность контролировать вегетативно-нервную систему и сердечный и дыхательный ритмы. Мы не будем здесь детально обсуждать эту интереснейшую проблему. Достаточно будет напомнить, что, по утверждению д-ров Ш. Лобри и Терезы Бросс, йогины могут управлять гладкими мышцами так же легко, как нормальный человек управляет поперечно-полосатыми мышцами. Этот факт мог бы объяснить как способность производить «анальный помпаж» и отводить жидкость назад по мочеиспускательному каналу и прямой кишке, так и «удержание семени» (и даже «возвращение его назад»!), являющееся одним из важнейших упражнений в тантризме «левой руки». Некоторым из этих достижений, возможно, будут даны какие-либо иные физиологические объяснения. Например, «анальный помпаж» и отведение жидкости назад по мочеиспускательному каналу д-р Жан Филльоза считает возможными благодаря наполнению воздухом мочевого пузыря. Прежде всего он основывается на пассаже «Хатха-йога-прадипика» III. 86:

> Тщательно, пользуясь хорошей трубкой, надлежит осторожно наполнить воздухом полость, называемую «молния» (ваджра = мочеиспускательный канал). Санскритский комментарий приводит дополнительные подробности: «<...> для ввода в мочеиспускательный канал надлежит изготовить гладкий свинцовый прут длиной в четырнадцать пальцев. В первый день его следует ввести на глубину в один палец. Во второй день — на глубину в два пальца <...> И так постепенно надо увеличивать глубину ввода. Когда удастся ввести прут на глубину в двенадцать пальцев, мочеиспускательный канал будет очищен. Затем следует изготовить еще один прут длиною в четырнадцать пальцев, полый и с искривленным концом в два пальца длиною. Этот прут надлежит ввести на глубину в двенадцать пальцев, так, чтобы искривленный конец оставался снаружи. Затем, взявши паяльную трубку, вроде тех, что ювелиры используют для раздувания огня, следует приставить ее к отверстию на искривленном конце прута и вдувать через нее воздух. Таким образом, будет достигнуто полное очищение. После него можно приступать к поглощению воды посредством мочеиспускательного канала» (цит. по: Filliozat 1953: P. 23–38; см. также примеч. VI, 8).

Переведя этот важный текст, д-р Жан Филльоза добавляет:

> Впрочем, не все йогины, практикующие дыхание через мочевой пузырь нуждаются в наполнении его воздухом. Мы лично наблюдали одного, проделывавшего это упражнение без предварительной воздушной инъекции. Если подобная инъекция была произведена в нашем отсутствии, это не могло произойти позже, чем за полчаса до начала, поскольку все эти полчаса йогин находился у нас на глазах и проделывал упражнения иного рода. Следует, по-видимому, тщательнее исследовать этот вопрос (цит. по: Filliozat 1953: 33).

Судя по всему, существует несколько методов хатха-йоги, позволяющих добиваться подобных результатов. Впрочем, у нас есть основания предполагать, что, хотя для некоторых йогинов основной интерес представляла «чисто физиологическая» проблематика, большинство из них все-таки следовали многовековой традиции изучения «мистической физиологии». Ведь, несмотря на то что индусы создали сложную, основанную на научных принципах систему медицины, ничто не заставляет нас думать, что именно эта реалистическая и утилитарная медицина лежит в основе теории мистической физиологии или вообще хоть как-то связана с ней. По всей видимости, «тонкая физиология» опирается на опыт аскетов, «поклонников экстаза» и созерцателей, выраженный тем же символическим языком, которым пользовались традиционная космология и ритуал. Мы не хотим сказать, что подобный опыт не был *реален*: он был реален, но не в том смысле, в каком бывают реальны физические явления. Сочинения по тантризму и хатха-йоге поражают своим настойчивым подчеркиванием необходимости «конкретного опыта», но опыт этот должен осуществляться на другом уровне, не имеющем никакого отношения к повседневной, обыденной жизни. «Вены», «нервы», «области», о которых мы будем говорить в скором времени, без сомнения, выражают некий психосоматический опыт и имеют отношение к каким-то таинственным глубинам жизни, однако едва ли следует пытаться отождествлять их с какими-либо конкретными анатомическими органами и физиологическими функциями. Подобные попытки, впрочем, предпринимались неоднократно. К примеру, Вальтер считает, что в хатха-йоге «нади» обозначают вены, «ида» и «пингала» — сонные артерии (левую и правую), а «брахмарандхра» (brahmarandhra) — sutura frontalis* (см.: Walter 1893: IV, VI, IX). С другой стороны, стало довольно популярным отождествлять «центры сосредоточения» (чакры) с теми или иными сплетениями: муладхара-чакру — с коронарным сплетением, свадхиштхана — с подчревным, манипура — с надчревным, анахата — с глоточным, аджня-чакру — с лобным (см. примеч. VI, 8). Однако достаточно внимательно прочитать тексты, чтобы понять, что речь в данном случае идет об опыте трансфизиологического уровня, что все эти «области» описательно обозначают йогические переживания и, следовательно, доступны только посредством духовной аскезы; одного только умерщвления плоти и упражнений, остающихся на чисто психофизиологическом уровне, недостаточно для того, чтобы пробудить эти чакры или проникнуть в них: главную роль в этом процессе должна играть медитация, «духовное постижение». Поэтому правильнее было бы рассматривать «мистическую физиологию» как итог и концептуализацию многовекового опыта аскетов и йогинов; не следует забывать, что все их переживания имели место на уровне «тонкого тела» и, следовательно, были связаны с ощущениями, «напряжениями», сверхсознательными состояниями, недоступными для простых смертных; не следует забывать также, что йогины подчинили себе области бесконечно

* лобный шов между костями черепа (*лат.*).

более обширные, чем область «нормальной» психики, что они проникали в глубины бессознательного и пробуждали архаические слои первобытного сознания, давно уже «окаменевшие» у всех прочих людей.

Тело, которое упорным трудом стремились создать для себя хатха-йогины, тантристы и алхимики, в определенном смысле можно уподобить телу человекобога, идея которого, как мы помним, занимала индийское воображение с древнейших времен, начиная еще с доарийской эпохи. Тантрическая теандрия* — не более чем новая вариация на тему ведийского макрантропизма**. В основе всего этого комплекса представлений лежит, как нетрудно догадаться, — идея превращения человеческого тела в микрокосм, и на теоретическом и на практическом уровне распространенная едва ли не повсеместно и в арийской Индии отчетливо выраженная уже в ведийскую эпоху. Мы знаем, что «дыхания» уподоблялись четырем ветрам (см.: AB XI 4. 15) и четырем сторонам света (см.: ChU III. 13. 1–5). Вселенная «соткана» из воздуха (BU III. 7. 2), а человек «соткан» из дыхания (см.: AB X. 2. 13) — в Индии этот «ткацкий» символизм послужил основой для создания грандиозной концепции космической иллюзии (майи), а у других народов на его основе возникли представления о «нити жизни» и о богинях, «прядущих судьбу» (см. нашу книгу: Eliade 1952: 149 sq.). Интериоризация ведийского жертвоприношения привела к тому, что человеческое тело стало осмысляться как микрокосм (см.: VSS II. 18). Позвоночник отождествлялся с горой Меру, то есть с Мировой осью. Именно по этой причине буддистское предание утверждает, что Будда не мог поворачивать голову, а был вынужден поворачиваться всем телом «подобно слону» — его позвоночник был неподвижен и тверд, подобно Мировой оси. Согласно традиционным представлениям, Меру-данда (Merudaṇḍa)*** состоит только из одной кости, что указывает на его «неанатомическую», не подчиненную природной закономерности природу. Одно из тантрических сочинений утверждает, что гора Сумеру находится в теле человека; высшая истина отождествляется с пещерой в этой горе (Dohākoṣa, 14). Постижение антропокосмоса становится возможным благодаря йогической медитации: «Представь, что срединная часть твоего тела (позвоночник) — это гора Меру, четыре главных члена — четыре материка, четыре младших члена — четыре малых материка, голова — мир богов, глаза — луна и солнце и т. д.» (Evans-Wentz 1938: 327).

Тантрическая садхана использует всю эту архаическую космофизиологию. Однако, для того чтобы понять ее образы и символы, необходим непосредственный мистический опыт, теандрия, освящение человека посредством духовных и аскетических практик. Бесконечные отождествле-

---

* Теандрия (от *греч.* teos — бог и antropos — человек) — богочеловечность; превращение человека в бога.

** Макрантропизм (от *греч.* makros — пространный и antropos — человек) — понимание человека как соразмерного пространству Вселенной.

*** Меру-данда (от *санскр.* Meru — гора Меру, Меру как Ось мира и daṇḍa — палка, шест) — символическое название позвоночника.

ния физиологических органов и функций с областями космоса, светилами, богами и т. п. в конце концов приобретают характер какой-то чудовищной галлюцинации. Хатха-йога и тантризм «пресуществляют» тело, наделяя его макрантропическими пропорциями и уподобляя его всевозможным «мистическим телам» («звучащим», архитектоническим, иконографическим и т. д.). К примеру, яванский тантрический трактат «Sang Hyang Kamahāyānikan», на который обратили внимание В. Ф. Штуттергейм и П. Мус (см.: Mus 1935/I: 66 sq.), отождествляет части человеческого тела с буквами алфавита и деталями архитектурного сооружения ступа-прасада (stūpaprasāda), которое, в свою очередь, отожествляется с Буддой и мирозданием. Здесь несколько «тонких тел» как бы налагаются друг на друга: «звучащее» тело, архитектоническое, космологическое и мистико-физиологическое тела (отметим, что в качестве объектов уподобления выступают не обычные физические органы, а чакры, «области»). Этот сложный комплекс уподоблений должен быть «опытно освоен»; в связи с этим напомним, что йогические упражнения позволяют физическому телу «расшириться», «приобрести космические масштабы», «пресуществиться». «Вены» и «области», о которых мы читаем в тантрических текстах, в первую очередь как раз и указывают на особый мистический опыт, связанный с ощущением чудовищного, непомерного «расширения тела».

Нади: ида, пингала, сушумна

Тело — и «тонкое», и физическое одновременно — состоит из определенного количества нади (букв.: каналы, сосуды, вены, артерии, а также нервы) и чакр (букв.: круги, диски, но обычно переводится как «области»). Несколько упрощая, можно сказать, что жизненная энергия циркулирует в виде «дыханий» по нади, а космическая, божественная энергия пребывает в латентном состоянии в чакрах.

Количество нади весьма значительно: «их невозможно сосчитать, как невозможно сосчитать великие и малые нади на листе ашваттхи»[137*] (TBU 76). Иногда называются определенные цифры: 300 000 (см.: ŚiS II. 14; Gorakṣaśataka, 13), 200 000 (см.: Gorakṣa Paddhati, 12), 80 000 (см.: TBU 67), чаще всего — 72 000 (см.: HP IV. 8 sq.). Особым значением из всего этого количества обладают 72 нади. Далеко не все они имеют названия; «Шива-самхита» приводит 14 названий основных нади, большинство текстов упоминает о десяти — ида, пингала (или пингла), сушумна, гандхари (gāndhārī), хастиджихва (hastijihvā), пуша (pūṣā), яшасвини (yaśasvinī), аламбуша (alambuṣā), кухут (kūhūṭ) и шанкхини (śaṃkhinī) (GoŚ 27, 28; некоторые из названий могут варьироваться в различных списках — см., напр.: TBU 70–75). Эти десять нади заканчиваются соответственно в левой ноздре, в правой ноздре, в брахма-рандхре, в левом глазу, в правом глазу, в правом ухе, в левом ухе, во рту, в половых органах и в анусе (GoŚ 29–31) (однако существуют и другие варианты: согласно другим текстам, некоторые нади заканчиваются в пятках).

Самыми важными из этих нади являются три первых — ида, пингала и сушумна; они играют принципиальную роль в любой из йогических практик. О весьма сложной системе уподоблений, связанной с ида и пингала, мы будем говорить ниже, пока же приведем некоторые из синонимических обозначений сушумны: брахманади (brahmanāḍī) (см.: HP II. 46), махапантха (mahāpantha — Великий Путь), шмашана (śmaśāna — кладбище), шамбхави (Śāṁbhavī = Дурга), мадхьямарга (madhyamārga — Срединный Путь), шактимарга (śaktimārga — путь Шакти) (см.: HP III. 4). Символический смысл всех этих обозначений будет разъяснен ниже.

Как правило, нади описываются достаточно бегло — в основном нам приходится иметь дело с традиционными клише и стереотипными формулами, понимание которых, как мы в скором времени убедимся, еще более затрудняет использование «тайного языка». Процитируем для примера «Шатчакранирупану» (Описание шести центров) — один из основных текстов, посвященных мистической структуре сушумны:

> В месте, находящемся с наружной стороны горы Меру (= позвоночник), расположены, слева и справа, два канала (нади), луна и солнце (= ида и пингала). Сосуд [называемый] сушумна находится в центре: он состоит из трех [материальных] элементов[81] и имеет образ солнца, луны и огня; полностью состоящий из цветов дхустуры[138*], он простирается от центра канда (kanda)[82] до головы, а внутри него от области пениса до головы, блистая, простирается то, что называется ваджра. Внутри [ваджры] находится читрини (citriṇī), которую озаряет слог *ОМ*: она подобна паутинке, и только йога йогинов может ее постичь. Когда [кундалини][139*] пройдет сквозь все лотосы, расположенные в средине Меру, [читрини] начнет ярко блистать под воздействием этих [лотосов], пучки которых [ее окружают]: ее собственной формой является чистое сознание. Внутри [читрини] находится канал Брахман, начинающийся у уст Хары (= Шива)[83] и заканчивающийся в [месте пребывания][84] изначального бога.
>
> Улыбающиеся подобно венку молний, сияющие, как волокно [лотоса] в сердце аскетов, тонкие, побуждающие к чистому познанию, созданные из целокупного счастья, являющиеся по сути чистым сознанием — врата Брахмана[85] озаряются в его устах (= устах Шивы): это место, которое заливает волна нектара[86], это место узла. Это и есть, как утверждают, отверстие[87] сосуда, называемого «сушумна» (SCN 1–3).

Как нетрудно убедиться, речь здесь идет о «тонком теле» и о «мистической физиологии». Однако в процитированном нами тексте нет ничего

---

[81] Трех оболочек, из которых внешняя называется сушумна (в собственном смысле слова), две внутренних — ваджра (или ваджрини) и читрини. (Это и шесть последующих примечаний принадлежат переводчику текста Луи Рену.)

[82] Орган, расположенный между «анусом и пенисом», из которого выходят все нади.

[83] Имеется в виду вершина лингама, называемого сваямбху-линга (svayaṃbhuliṅga).

[84] То есть в парабинду, «высшей точке», находящейся в высшей «области» — сахасраре.

[85] Место, где кундалини соединяется с Шивой.

[86] Нектара, возникающего в результате союза (любовного) великого Шивы и Шакти.

[87] Место, где сушумна выходит из канды.

абстрактного; перед нами не концепции, а образы, выражающие некий «запредельный» опыт. В текстах настойчиво повторяется, что нади непосвященного «нечисты», что они «закупорены» и что их необходимо «очистить» посредством асан, пранаям и мудр (см., напр.: HP I. 58). Ида и пингала являются проводниками двух «дыханий», равно как и вообще всей «тонкой» энергии тела: их ни в коем случае нельзя рассматривать как обычные «сосуды» или «каналы» физических органов. Согласно «Саммохана-тантре» (цит. по «Ṣaṭcakranirūpaṇa»), ида — это Шакти, а пингала — Пуруша. Другие тексты сообщают, что лалана, lalanā (= ида) и расана, rasanā (= пингала) являются проводниками соответственно семени и ovum* (SM, «Hevajratantra» и «Heruktatantra», цит. по: Dasgupta 1950: 119). Но семя принадлежит Шиве и луне, а кровь (обычно уподобляемая «женской [энергии] раджас») принадлежит Шакти и солнцу («Gorakṣasiddhā-ntasaṃgraha», цит. по: Dasgupta 1950: 172, n. 4). Комментарий на «Дохакошу» Канхупады указывает, что луна возникает из semen virile, а солнце — из ovum (Ibid.: 172, n. 5). Здесь следует отметить, что и в индуистском, и в буддистском тантризме наиболее частыми обозначениями иды и пингалы как раз и являются солнце и луна. «Саммохана-тантра» левую нади, поскольку она «нежна», называет луной, а правую, поскольку она «сильна» — солнцем. «Хатха-йога-прадипика» уподобляет их дню и ночи; нам еще предстоит говорить о том, насколько важен этот символизм, связанный с идеей времени. Однако не стоит забывать о том, что ида и пингала являются проводниками праны и апаны: первый из каналов уподобляется Раху (асуре, проглатывающему луну), а второй — «огню времени» Калагни (Kālāgni) (комментарий на «Дохакоша» Канхупады, цит. по: Dasgupta 1950: 173, n. 1). Таким образом, мы, возможно, получаем «ключ» ко всей этой сложной системе символов: с помощью главных «дыханий» и главных «тонких каналов» можно добиться уничтожения времени.

В буддистском тантризме сушумна соответствует авадхути (avadhūtī), причем этот «нерв» считается «путем к нирване». «Садханамала» утверждает: «Лалана (= ида) обладает природой Праджни (= гнозиса), а расана (= пингала) — природой упаи (= средства): авадхути находится между ними как место пребывания махасукхи (Великого Блаженства)» (SM: 448). В комментариях на «Дохакошу» термин «авадхути» объясняется как «то, что, будучи огненным по природе, уничтожает грехи» (цит. по: Dasgupta 1950: 174).

Во всех текстах постоянно повторяется один и тот же мотив: двигайтесь по срединному пути, левый и правый являются ловушками! «Обрежьте оба крыла, которые называются солнцем и луной!» («Чарьяпада» Гундари, 3) «Надо уничтожить лалану и расану с двух сторон» («DK 3). «Когда луна и солнце смешаются воедино, мгновенно исчезнут и заслуги, и отсутствие заслуг» (Сараха). Великого блаженства (махасукха) можно достичь, «шествуя по срединному пути и подчинив себе [пути] правый и левый»

* яйцеклетки (*лат.*).

(«Чарья» Камбалапады). «И правый и левый путь – ловушки» («Чарья», 32 Сарахапады; здесь, как и в ряде других случаев, цит. по: *Bagchi P. C.* Studies on the Tantras. Calcutta, 1939. P. 64 sq.).

Выделим особо два аспекта этого символизма: 1) особое значение уделяется двум главным дыханиям – прана и апана, которые отождествляются с солнцем и луной; человеческое тело, таким образом, «уподобляется мирозданию»; 2) однако все усилия садхака сосредоточены на том, чтобы объединить «луну» и «солнце», и для этого он избирает «срединный путь». Мы еще вернемся к рассмотрению сложного и многозначного символизма «союза луны и солнца». Пока же закончим анализ «тонкого» тела описанием чакр.

Чакры

Согласно индуистской традиции, существует семь основных чакр, соотносящихся с шестью сплетениями и sutura frontalis:[88]

1) муладхара (mūla = корень) находится у основания позвоночника, между анальным отверстием и генитальями (крестцово-копчиковое сплетение). Изображается в виде красного лотоса с четырьмя лепестками, на которых написаны золотом буквы *v*, *ṣ*, *ś* и *s*. В середине лотоса находится желтый квадрат, символизирующий стихию земли (притхиви), а в центре квадрата – треугольник острием вниз, символизирующий йони и называемый камарупа; в центре треугольника помещается сваямбхулинга («линга сам по себе»), вершина которого блистает как драгоценный камень. Обернувшись (подобно змее) вокруг него восемь раз, блистающая как молния, спит кундалини, закрывая при этом ртом (или головой) отверстие линги. Таким образом, кундалини закрывает брахмадвару («врата Брахмана») (см. выше, с. 222) и доступ к сушумне. Муладхара-чакра связывается с плотностью материи, инерцией, рождением звука, обонянием, дыханием апана, божествами Индрой, Брахмой, Дакини Шакти и т. д.

2) свадхиштхана-чакра, называемый также джала-мандала (поскольку его таттвой является jala = вода) и медхрадхара (meḍhrādhāra, meḍhra = пенис), находится у основания мужского полового органа (крестцовое сплетение). Изображается в виде красно-оранжевого лотоса с шестью лепестками, на которых написаны буквы *b*, *bh*, *m*, *r* и *l*. В середине лотоса находится белый полумесяц, мистически связанный с Варуной. В середине полумесяца – биджа-мантра, в центре которого изображены Вишну и богиня Чакини Шакти (согласно ŚiS V. 99 – Ракини). Свадхиштхана-чакра связывается со стихией воды, белым цветом, дыханием прана, чувством вкуса, руками и т. п.

3) манипура (maṇi = драгоценность, pūra = город)[140*] или набхиштхана (nābhiṣṭhāna, nābhi = пуп) находится в области поясницы на высоте пупа

[88] Их более подробное описание можно найти в самом авторитетном из трактатов, посвященных теории чакр – «Шатчакранирупана» (см.: Avalon 1924; см. также примеч. VI, 9).

(надчревное, или эпигастрическое, сплетение). Изображается в виде голубого лотоса с десятью лепестками и буквами *ḍ*, *ḍh*, *ṇ*, *t*, *th*, *d*, *dh*, *n*, *p* и *ph*. В середине лотоса помещается красный треугольник, в центре которого изображены бог Махарудра, сидящий на быке, и богиня Лакини Шакти голубого цвета. Эта чакра связывается со стихией огня, Солнцем, раджасом (менструальными выделениями), дыханием самана, зрением и т. д.

4) анахата (анахата-шабда — звук, возникающий без соприкосновения двух объектов, то есть «мистический звук») находится в области сердца, является местом пребывания праны и дживатмы. Красного цвета. Изображается в виде лотоса с двенадцатью золотистыми лепестками (с буквами *k*, *kh*, *g*, *gh* и т. п.). В середине лотоса — два скрещенных треугольника, расположенных в виде «печати Соломона»; в центре «печати» — золотой треугольник, заключающий в себе блистающий лингам. Над «печатью» изображены Ишвара и богиня Какини Шакти (красного цвета). Анахата-чакра связывается со стихией воздуха, осязанием, фаллосом, моторной силой, кровеносной системой и т. д.

5) вишуддха-чакра (чакра чистоты) находится в области горла (глоточное и гортанное сплетение, на стыке позвоночника и продолговатого мозга), является местом пребывания дыхания уданы и бинду. Изображается в виде лотоса пепельно-красного цвета с 16 лепестками (с буквами *a*, *ā*, *i*, *u*, *ū* и т. д.). В середине лотоса — пространство голубого цвета, символизирующее элемент акашу (эфир, пространство), в центре которого находится белый круг с изображением слона. Над слоном — биджа-мантра с изображением Садашивы — наполовину серебряного, наполовину золотого, что является символом его андрогинного[141*] аспекта (ардханаришвара, ardhanārīśvara). Сидящий верхом на быке, многорукий, он держит в руках типичные для него символы и предметы — ваджру, трезубец, колокольчик и т. д. В качестве женской половины его тела изображена Садагаури с десятью руками и пятью лицами (с тремя глазами на каждом). Вишуддха-чакра связывается с белым цветом, эфиром (акаша), звуком, кожей и т. д.

6) аджня (= порядок, приказ) находится между бровями (лобное сплетение). Изображается в виде белого лотоса с двумя лепестками с буквами *h* и *kṣ*. Место пребывания познавательных способностей — буддхи, аханкары, манаса и индрий (= чувств) в их «тонком» виде. В середине лотоса — белый треугольник острием вниз (символ йони); в центре треугольника — белый лингам, называемый итара, itara, «другой». Здесь пребывает Парамашива. Его биджа-мантра — слог *ОМ*. Богиней-покровительницей является Хакини[142*] — у нее шесть лиц и шесть рук, и она восседает на белом лотосе.

7) сахасрара-чакра находится на макушке головы, изображается в виде опрокинутого лотоса с тысячей лепестков (sahasra = тысяча). Называется также брахма-стхана, брахма-рандхра, нирвана-чакра (brahmasthāna, brahmarandhra, nirvāṇacakra) и т. д. На лепестках начертаны все возможные сочетания 50 букв санскритского алфавита (50 × 20). В середине ло-

тоса — полная луна с изображением треугольника. Именно здесь должно произойти конечное соединение Шивы и Шакти, являющееся целью тантрической садханы; именно сюда должна войти кундалини, пройдя через шесть низших чакр. Следует отметить, что сахасрара не относится уже к уровню собственно тела и символизирует высший, трансцендентный уровень — вот почему обычно говорят о теории «шести чакр».

Существуют и другие, менее значительные чакры. К примеру, между муладхарой и свадхиштханой находится йоништхана: это место, где сочетаются Шива и Шакти, место блаженства, называемое так же, как и муладхара, камарупой. Йоништхана — источник желаний; здесь на «плотском» уровне предвосхищается то «высшее соединение» Шивы и Шакти, которое должно произойти в сахасраре. Рядом с аджня-чакрой находятся манаш-чакра (manaścakra) и сома-чакра (somacakra), связанные с интеллектом и определенными разновидностями йогического опыта. Также рядом с аджня-чакрой находится и карана-рупа (kāraṇarūpa) — место пребывания «семи причинных форм», порождающих как «тонкое», так и физическое тела. Наконец, другие источники упоминают еще о так называемых адхарах (ādhāra = опора, вместилище), расположенных между чакрами или тождественных им (см. примеч. VI, 9).

В буддистском тантризме известны только четыре чакры, расположенных в области пупа, сердца, горла и церебрального сплетения: последняя из них, наиболее важная, называется ушнишака-мала (uṣṇīṣakamala — лотос головы) и соответствует индуистской сахасраре. Трем низшим чакрам соответствуют три каи (тела): нирмана-кая (nirmāṇakāya) — чакра пупа; дхарма-кая (dharmakāya) — чакра сердца; самбхога-кая (saṃbhogakāya) — чакра горла. Впрочем, существуют разные мнения относительно количества и местонахождения этих чакр (см.: Dasgupta 1950: 163 sq.). Как и в индуистской традиции, чакры ассоциируются с мудрами и богинями — Лочаной, Мамаки, Пандарой и Тарой (Śrīsamputa, цит. по: Dasgupta 1950: 165). «Хеваджра-тантра» приводит в связи с четырьмя чакрами длинный список прочих «тетрад»: четыре таттвы, четыре анги, четыре «момента», четыре благородных истины арья-сатьяни (āryasatyāni) и т. д. (Ibid.: 166–167).

В проекции чакры образуют мандалу с брахма-рандхрой в центре. Именно в этом центральном пункте происходит «прорыв уровней», парадоксальный акт трансцендирования, освобождения от сансары и «выхода из времени». Символизм мандалы также лежит в основе индийской сакральной архитектуры: в проекции каждый храм образует мандалу. Таким образом, ритуальное обхождение храма равнозначно «приближению к центру», а вход в храм аналогичен инициатическому вступлению в мандалу или прохождению кундалини через чакру. С другой стороны, тело преображается одновременно и в микрокосм (с горой Меру в центре), и в пантеон — каждая область и каждый «тонкий» орган тела имеют своего божественного покровителя, свою мантру, свою мистическую букву и т. д. Йогин не только отождествляет себя с мирозданием, но и может «наблюдать» в своем теле процесс возникновения и уничтожения мира.

Как мы увидим, садхана состоит из двух этапов: 1) уподобления индивидуума мирозданию и 2) «выхода за пределы» мироздания, его «уничтожения» через объединение противоположностей («солнце—луна» и т. п.). И главным признаком этого «выхода за пределы» должно стать соединение кундалини — на последнем этапе ее восхождения — с Шивой, соединение, происходящее в самой верхней точке головы, в сахасраре[89].

Кундалини

Мы уже упомянули о некоторых аспектах кундалини — она описывается одновременно и как змея, и как богиня, и как «энергия». «Хатха-йога-прадипика» сообщает о ней следующее: «Кутиланги (извивающаяся), Кундалини, Бхуджанги (змея), Шакти, Ишвари, Кундали, Арундхати — все эти названия равно применимы к ней. Точно так же, как дверь открывают ключом, так йогин открывает врата освобождения (мукти), освободив кундалини с помощью хатха-йоги» (HP III. 9; ср.: GoŚ 51). Когда эту спящую богиню пробуждает милосердие гуру, прохождение через все чакры совершается легко и быстро (см.: ŚiS IV. 12—14; HP III. 1 sq.). Тождественная *ОМ*, Шабда-Брахману, кундалини сочетает в себе свойства всех богов и всех богинь (см.: Śāradā-tilaka-tantra I. 14, 55; XXV. 6 sq.). В образе змеи (см.: ŚTT I. 54) она пребывает «в середине тела» (dehamadhya) всех живых существ (см.: ŚTT I. 14). В образе Парашакти кундалини находится у основания позвоночника (адхара) (см.: ŚTT I. 53), в образе Парадеваты — в срединной точке узла, находящегося в адхаре, из которого выходят нади (см.: ŚTT XXVI. 34). Освобожденная с помощью праны, кундалини движется по сушумне силою разума (манаса): она «проходит через сушумну как нить сквозь иглу» (GoŚ 49). Она пробуждается посредством асан и кумбхаки: «тогда прана растворяется в пустоте (шунье)» (HP IV. 10).

Пробуждение кундалини сопровождается резким повышением температуры тела, а ее продвижение вверх по чакрам можно заметить по следующему обстоятельству: нижние части тела начинают холодеть и цепенеть как у трупа, а верхние (по которым проходит кундалини) — наоборот, испытывать сильный жар (см.: Avalon 1924: 242). В буддистском тантризме огненная природа кундалини подчеркивается еще более настойчиво. Согласно буддистам, Шакти (называемая также Чандали, Домби, Йогини, Найрамани и т. д.) дремлет в нирмана-кае (области пупа): ее пробуждают, направив в эту область бодхи-читту, и ее пробуждение сопровождается ощущением сильного жара. «Хеваджра-тантра» сообщает о том, что «Чандали пылает в области пупа» и что, когда все будет сожжено, «луна» (находящаяся в области лба) прольет капли нектара. В гимне Гунджарипады тот же процесс описывается в образном виде: «Лотос и

[89] Не следует, впрочем, забывать, что не все тантрические школы используют символизм кундалини для выражения идеи соединения противоположностей. См. ниже, с. 229.

молния встречаются в середине, и от их сочетания Чандали загорается. Пожар захватывает дом Домби; я хватаю луну, и я проливаю воду. Больше нет ни сильного огня, ни дыма — и можно попасть в небо через вершину горы Меру» (цит. по: Dasgupta 1946: 116 sq.). О значении всех этих символических выражений нам еще предстоит говорить. Пока же запомним следующее: согласно утверждениям буддистов, «тайная сила» дремлет в области пупа; в ходе йогической практики она «загорается» и охватывает подобно пожару две верхних чакры (дхарма и самбхога); проходя через них и сжигая все на своем пути, она достигает ушнишака-малы (соответствующего индуистскому сахасраре) и оттуда возвращается назад, в нирмана-каю (Śrīsamputikā, цит. по: Dasgupta 1946: 118–119). Другие тексты сообщают, что жар возникает в процессе «преображения» сексуальной энергии (см.: Evans-Wentz 1938: 316 sq.; 322 sq.; см. ниже с. 290 и далее).

Связь между кундалини (или Чандали) и огнем, возникновение «внутреннего жара» в процессе восхождения кундалини по чакрам — эти моменты заслуживают особого внимания. Мы помним, что, согласно мифам, богиня Шакти была порождена огненною энергиею всех богов (см. выше с. 195). С другой стороны, нам известно, что «пробуждение внутреннего жара» является весьма древней магической практикой, особое распространение получившей в шаманизме (см. ниже с. 291). Таким образом, мы видим, что тантризм вполне вписывается в эту мировую магическую традицию, хотя духовное содержание его основополагающего опыта — опыта «огня», «зажигаемого» восхождением кундалини, — относится уже совсем к другому уровню, чем уровень магии или шаманизма. Впрочем, нам еще придется — по поводу все того же «внутреннего жара» — говорить и о своеобразном симбиозе тантризма и шаманизма, характерном для некоторых гималайских практик.

Пробуждению кундалини должны, разумеется, предшествовать все те духовные упражнения, о которых мы уже не раз говорили. Однако само пробуждение (равно как и восхождение кундалини по чакрам) становится возможным благодаря задержке дыхания (кумбхаке), достигаемой посредством фиксации тела в определенной позе (асане, мудре). Чаще всего для задержки дыхания употребляется способ, предписываемый практикой кхечари-мудра: отведя кончик языка назад, надо попытаться перекрыть доступ воздуху[90]. Обильно выделяющаяся при этом слюна рассматривается как «небесная амброзия» (амрита, amṛta), а плоть языка — как «мясо коровы», которое поедает йогин (HP III. 47–49). Эта символическая интерпретация физиологического акта не лишена интереса: мы наблюдаем здесь попытку подчеркнуть трансцендентный характер переживаний йогина; он нарушает строжайший запрет индуизма (на употребление в пищу коровьего мяса) именно потому, что вышел за пределы «обуслов-

[90] Успешным это упражнение может стать только в том случае, если «уздечка» языка будет предварительно подрезана (см. описание личного опыта Тео Бернара: Bernard 1944: 37 sq.).

ленной», мирской реальности; «выйдя из мира», он получает доступ к небесной амброзии.

Впрочем, это только один аспект метода кхечари-мудра: мы увидим в скором времени, что задержка дыхания посредством отведения назад языка должна сопровождаться действиями сексуального характера. Однако пока нам следует подчеркнуть следующее: пробуждение кундалини указанным способом является лишь началом упражнения: далее йогин должен, с одной стороны, пытаться удерживать кундалини в «срединном канале» (сушумне), а с другой стороны — заставлять ее подниматься по чакрам к макушке головы. Впрочем, по мнению самих же тантрических авторов, это упражнение весьма редко увенчивается успехом. Процитируем загадочный пассаж «Тантракханды» (приводится также в «Тантрасаре» // Avalon 1914–1916. Vol. II. P. CVIII): «Если пить, пить и пить до тех пор, пока не упадешь на землю, и затем подняться и начать пить снова, то можно навсегда выйти из круга перерождений». Речь здесь идет о переживаниях, возникающих при полной задержке дыхания. Вот что говорит по этому поводу комментарий:

> Во время первого этапа шат-чакра садханы (ṣaṭcakrasādhanā = прохождение через чакры) практикующий не может задерживать дыхание на срок, достаточно долгий для того, чтобы иметь возможность сосредотачиваться и медитировать на каждой из чакр. Следовательно, он не может удерживать кундалини в сушумне дольше, чем ему позволит кумбхака (задержка дыхания). Поэтому, отведав небесной амброзии (которую можно понимать по-разному, и в частности, — как обильную слюну, возникающую при отведении языка назад, к горлу), он должен опуститься на землю, то есть в муладхара-чакру, соответствующую стихии земли. Практикующий должен повторять это упражнение снова и снова — для того, чтобы избавиться в конце концов от всего, что удерживает его в круге перерождений.

Для того чтобы ускорить восхождение кундалини, некоторые тантрические школы рекомендуют сочетать «позы» (мудры) с действиями сексуального характера. Смысл подобной практики заключается в том, чтобы попытаться «сделать неподвижными» одновременно и дыхание, и мысль, и семя. «Горакша-самхита» утверждает, что во время кхечари-мудры бинду (= сперма) не «падает», даже если йогин находится в объятиях женщины. И, «пока бинду остается в теле, можно не бояться смерти. Даже уже извергаемое семя может быть остановлено посредством йони-мудры» (GS. 61–71). «Хатха-йога-прадипика» (см.: HP III. 82 sq.) для достижения тех же целей предлагает практиковать ваджроли-мудру. Для этого упражнения требуется некоторое количество молока и «послушная женщина». Йогин должен «втянуть назад своим медхра [бинду, извергнутый во время майтхуны]», и нечто подобное этому акту резорбции должна проделать со своей стороны и женщина. «Втянув назад свое извергнутое семя, йогин может его сохранить; потеря бинду — смерть, его удержание — жизнь». Во всех этих текстах настойчиво подчеркивается тесная взаимосвязь, существующая между дыханием, сознанием и мужским семенем. «Пока движется воздух (= дыхание), движется и бинду;

стоит дыханию остановиться, как остановится и оно. Поэтому, подчинив себе дыхание, йогин должен стараться сделать его неподвижным» (GS 90). «Пока прана пребывает в теле, жизнь (джива) не покидает его; смерть — это уход дыхания» (GS 91).

Итак, мы видим, что бинду зависит от дыхания и в какой-то степени может быть ему уподоблено: расставание и с тем, и с другим одинаково означает смерть. Бинду также может быть уподоблено читте[91], и таким образом уподобляются друг другу все три уровня, на которых должно быть «остановлено движение»: прана, бинду, читта. Поскольку пробуждение кундалини достигается как посредством задержки дыхания, так и посредством задержки семяизвержения (или — если последнее все же имело место — посредством «возвращения семени»), важно знать структуру и все возможные варианты имеющей отношение к трем вышеназванным уровням системы уподоблений. Тем более что тексты не всегда указывают, о каком именно уровне идет речь в том или ином случае.

«Условный язык»

В тантрических сочинениях нередко употребляется «условный язык» (сандха-бхаша, sandhābhāṣā) — язык «тайный», «темный», неоднозначный, в котором эротический термин может обозначать состояние сознания, а термины из области мифологии или космологии — иметь сексуальный или «хатха-йогический» смысл. В «Саддхарма-пундарике» несколько раз употребляются выражения «сандха-бхашита», «сандха-бхашья», «сандха вачана» (sandhābhāṣita, sandhābhāṣya, sandhāvācana). Ю. Бюрнуф переводил их как «язык загадок», Д. Н. Керн — как «тайное», Макс Мюллер — как «скрытое слово». В 1916 году Харапрасад Шастри предложил перевод «сумеречный язык», язык «света и тьмы» (алокадхари, ālokādhāri). Но Видушекар Шастри в своей статье «Sandhābhāṣā» (см.: IHQ 1928/IV, 2: 287–296) доказал, что речь в данном случае идет о сокращенной форме слова сандхая (sandhāya), которое можно переводить как «намерение», «в целях», «в отношении» и т. д. (Ibid.: 289). Таким образом, говорить о «сумеречном языке» не приходится. «Вполне вероятно, что переписчики, не понимая значения слова сандхая или его сокращенной формы *sandhā*, превратили его в привычное для них сандхья (= сумеречный)» (Ibid.: 296). «Хеваджра-тантра» определяет сандха-бхашу как «великое учение (махасамая, mahāsamaya) йогинов», «великий язык» (махабхаша, mahābhāṣa), «полный глубокого теоретического смысла» (samayasaṅketavistara). Таким образом, переводить интересующий нас термин как «тайный, скрытый» представляется вполне допустимым (см. также примеч. VI, 10 с библиографией и сведениями о состоянии вопроса).

---

[91] В бенаресском манускрипте (см.: GS 90) вместо бинду упоминает читта (см.: Briggs 1938: 302) — точно так же, как и в «Хатха-йога-прадипике»: «Когда движется дыхание, движется и сознание; когда дыхание останавливается, сознание останавливается тоже» (HP II. 2; см. также: HP IV. 21).

Ритуальные загадки были известны уже в ведийскую эпоху (см.: РВ I. 164; I. 152. 3; VIII. 90. 14; X. 55. 5 и т. д.; АВ VII. 1; XI. 8, 10.): на свой лад они привлекали внимание слушателей к тайнам мироздания. Но в тантризме мы имеем дело с тщательно продуманным шифром, введенным в обиход вовсе не потому, что опыт тантрической йоги невыразим словами; для того чтобы «выражать невыразимое», уже давно существовали соответствующие символы, мантры, мистические буквы. Сандха-бхаша преследует иные цели: он скрывает смысл учения от непосвященных и (что, пожалуй, наиболее важно) ввергает йогина в «парадоксальную ситуацию», необходимую для его духовного развития. Семантическая многозначность слов размывает привычную систему координат, характерную для любого естественного языка: разрушение языка способствует «разрушению» профанического мира и вызывает ему на смену новый мир, все уровни которого принципиально обратимы и сводимы воедино. Любой символизм делает реальность «пористой», открывая во всех объектах перспективы «межъобъектного» смысла. Но для тантризма «условный язык» превращается в духовную практику, являющуюся вполне законным элементом садханы. Йогин должен постоянно пребывать внутри таинственного процесса уподоблений и совпадений, лежащего в основе всего проявленного мироздания, — тот, кто «стал микрокосмом», должен в целях познания «пробудить» в себе все те силы, которые на разных уровнях периодически создают и вновь разрушают вселенную. Понимать бодхичитту одновременно и как «духовное пробуждение», и как мужское семя необходимо отнюдь не только для того, чтобы скрыть «Великую тайну» от непосвященных: создавая взамен старого профанического новый, парадоксальный язык, йогин пытается проникнуть на тот уровень бытия, где семя может быть преображено в мысль, а мысль — в семя.

Этот процесс разрушения старого и создания нового языка мы наблюдаем в тантрической поэзии — особенно в поэзии буддистских сиддхачарьев, авторов «герметических» гимнов чарья (сагуā). Приведем для примера стихотворение Куккурипады:

> Когда доят за *два* [соска, или: когда доят черепаху], невозможно сохранить [молоко] в горшке: крокодил съедает тамариндовый плод с дерева. Лоб находится неподалеку от дома <...> серьга украдена в полночь. Свекор засыпает, невестка просыпается — вор украл серьгу, где его теперь сыщешь? Даже днем невестка кричит от страха при виде вороны — куда же она пойдет ночью? Эту чарью спел Куккурипада, и она проникла в сердце только одного среди тысяч.

Согласно комментаторам, смысл этого гимна заключается приблизительно в следующем: под *двумя* следует понимать две «вены», иду и пингалу; «доят» из них не что иное, как бодхи-читту (каковой, напомним, может пониматься в нескольких смыслах), а «горшком» (pīṭa = pīṭha) является манипура (чакра в области пупа). «Дерево» (rukha = vṛkṣa) обозначает тело, а «тамариндовый плод» — мужское семя в образе бодхи-читты; «крокодил, поедающий плод» — йогическая задержка дыхания (кумбха-

ка). Под «домом» надлежит понимать место блаженства; «серьга» означает загрязнение, а «вор» — сахаджа-ананда (блаженство сахаджа, о котором нам предстоит говорить в скором времени); «полночь» — состояние полного погружения в высшее блаженство. «Свекром» (швашура, śvaśura) является дыхание; «день» обозначает пребывание сознания в активном состоянии (правритти), «ночь» — в состоянии покоя (нивритти) и т. д.[92].

Итак, мы находимся в мире аналогий, уподоблений и двойных смыслов. В этом «условном языке» эротические термины могут обозначать упражнения хатха-йоги или те или иные этапы медитации, точно так же как любой мистический символ, любое упоминание состояния святости могут быть насыщены эротическим смыслом. Таким образом, тантрический текст может быть прочитан с использованием целого ряда «ключей»: литургического, йогического, тантрического и т. д. Комментаторы особо подчеркивают важность двух последних: прочтение текста с использованием «йогического ключа» позволит увидеть в нем описание того или иного этапа медитации. Тантрическое прочтение, как правило, обнаруживает в тексте эротический смысл, однако при этом отнюдь не всегда ясно, идет ли в данном случае речь о реальном акте или все надо понимать чисто символически. Впрочем, отличить реальное от символического трудно в первую очередь потому, что задачей тантрической садханы как раз и является преображение всякого реального опыта, превращение физиологии в литургию.

Некоторые традиционные термины махаянистского буддизма обогащаются в тантризме эротическим смыслом: падма (лотос) понимается теперь как бхага (bhāga — «место», лоно), ваджра (букв.: молния) — как лингам (= мужской половой член). Становится, таким образом, возможным сказать, например, что Будда (ваджра-саттва, vajrasattva) покоится в сокровенном месте (бхага) Бхагавати[93]. Н. Шахидулла, основываясь на «Дохакоше», реконструировал некоторые ряды отождествлений; П. Ч. Багчи исследовал символизм отдельных терминов, употребляемых в чарье; однако в целом интерпретация текстов, написанных «условным», аллегорическим языком, еще далека от завершения.

Приведем (основываясь в первую очередь на «Дохакоше») некоторые характерные для «условного языка» ряды отождествлений:

ваджра (молния) = лингам = шунья (пустота);

рави, сурья (солнце) = женское раджас (менструальные выделения) = пингала = правая ноздря = упая (средство);

шашин (заяц — символ луны), чандра (луна) = шукра (мужское семя) = ида = левая ноздря = праджня;

лалана (женщина) = ида = абхава (небытие) = чандра = апана = нада = пракрити (природа) = тамас (одна из трех гун) = Ганга (река Ганг) = свара (гласные) = нирвана и т. д.;

---

[92] См.: Dasgupta 1946: 480 sq. Примечательно, что традиция использования подобного герметического языка существует в Индии и по сей день. См.: Ibid.

[93] См.: Vallée-Poussin 1898: 134. Об отождествлении ваджры и лингама в «Хатха-йога-прадипике» см.: Указатель к изданию: Walter 1893, vajrakandara.

расана (язык) = пингала = прана = раджас (одна из трех гун) = пуруша = вьянджана (согласные) = Кали = Ямуна (река Ямуна) = бхава (бытие) и т. д.;

авадхути = женщина-аскет = сушумна = праджня = найратмья и т. д.;

бодхи-читта (пробужденное сознание) = шукра (мужское семя);

таруни (молодая девушка) = махамудра;

грихини (супруга) = махамудра = дивья-мудра = джняна-мудра;

самараса (подлинное наслаждение) = совокупление = задержка дыхания = неподвижность сознания = задержка семени.

Приведем для примера цитату из Канхи:[94] «Женщина и язык делаются неподвижными со стороны солнца и со стороны луны». Первый смысл здесь относится к области хатха-йоги: остановка двух дыханий (прана и апана) в ида и пингала прекращает активность обеих этих «тонких вен». Однако существует и второй смысл: «женщина» может обозначать познание (праджня), а «язык» — усилие, образ действий (упая); речь, таким образом, будет идти о прекращении мыслительных процессов и деятельности внешнего характера, достигаемом посредством йогической задержки дыхания. Причем задержка дыхания должна рассматриваться в этом контексте как предполагающая также и остановку семяизвержения. Слогом, напоминающим слог древней сивиллы, Канха провозглашает: «Неподвижность поглощает просветленное (возможен и другой перевод — «пробужденное») сознание, несмотря на украшающую его пыль. Можно увидеть зерно лотоса, чистого по природе, в своем собственном теле». Санскритский комментарий разъясняет: если при майтхуне (совокуплении) шукра (семя) не будет извержено, сознание также станет неподвижным (см.: Shahidullah 1928: 14). Под «пылью» (раджас) надо понимать «женский раджас» (как менструации, так и вагинальные выделения): во время майтхуны йогин, активизируя процесс выделений у своей подруги, одновременно останавливает свое собственное семя, что позволяет добиться двойного результата — и остановить мыслительный процесс, и одновременно впитать в себя «зерно лотоса» (= раджас).

Следовательно, мы обнаруживаем здесь все три «удержания» или «неподвижности», о которых говорят сочинения по хатха-йоге (см. выше, с. 229): неподвижность дыхания, неподвижность семени и неподвижность мысли. Глубокий смысл всех этих «неподвижностей» не так-то легко понять. Перед тем как перейти к его рассмотрению, скажем несколько слов о ритуальной функции полового акта в древней Индии и в тантрической йоге.

---

[94] Шахидулла неточно описывает его как «нигилиста» — см.: Shahidullah 1928: 14: «Канха и Сараха являются нигилистами. Так же как и для философов-мадхьямиков, для них не существует ничего — ни бхавы (мирского существования. — *Ред.*), ни нирваны, ни бхава (бытия), ни абхава (небытия). Истиной является "врожденное" (сахаджа), то есть пустота». На самом деле Канха отвергает только «представление о двойственности», «пары противоположностей», «обусловленность» — и ищет «необусловленное» (сахаджа).

Мистическая эротика

Майтхуна было известно уже в ведийскую эпоху, однако именно тантризм попытался превратить его в средство достижения спасения. В дотантрической Индии половой акт имел, по всей видимости, два ритуальных аспекта, архаический характер которых не вызывает сомнений: 1) соединение супругов, понимаемое как иерогамия* и 2) оргиастическое совокупление, имеющее целью либо обеспечение плодородия во всех смыслах этого слова (дожди, урожаи, плодовитость скота и женщин и т. п.), либо создание «магической защиты». Особо доказывать то, что брачный союз понимался как иерогамия, едва ли стоит: «Я — небо, ты — земля!» (BU VI. 4. 20) — с таким заявлением обращается к жене муж. Брак представляет собой церемонию с великим множеством всяческих предварительных очищений, символических уподоблений и молитв — в этом отношении он ничем не отличается от любого другого ведийского ритуала. Женщину надлежит предварительно «преобразить» — ведь ей предстоит стать «местом жертвоприношения»: «лоно — алтарь, волосы на лобке — дерн, кожа — пресс для выжимания сомы, срединный огонь — вульва[95]. Тот, кто зная это, приступит к половому акту, получит столько же, сколько получает тот, кто совершит жертвоприношение ваджапею (vājapeya)» (BU VI. 4. 3). Отметим здесь важный момент — «Брихадараньяка упанишада» приравнивает мистическую «эффективность» правильно совершенного брачного обряда к мистической «эффективности» ведийского жертвоприношения; этой точке зрения суждено в дальнейшем получить развитие. Еще одно доказательство того, что жертвенный огонь отождествлялся с женским половым органом, мы находим в магическом заклинании, с помощью которого женщина пытается воздействовать на любовника: «Ты совершал возлияния на мой огонь и т. д.» (BU VI. 4. 12). Ритуал, проводимый в тех случаях, когда беременность нежелательна, в определенном смысле предвосхищает практику «обратного поглощения семени»: «Сделав выдох, он должен сделать вдох и сказать: моей силой, моим семенем я забираю твое семя — и женщина лишается семени» (BU VI. 4. 10). Таким образом, характерная для хатха-йоги практика «возвращения семени» могла существовать — пусть даже и на чисто магическом уровне — уже в эпоху упанишад. В любом случае в приведенном тексте «возвращение семени» прямо связывается с дыханием и с произнесением магических формул. Зачатие совершается именем богов:

> Пусть Вишну приготовит лоно; пусть Твашта создаст форму;
> Пусть Праджапати прольет, пусть Дхатар укрепит в тебе семя.

---

* Иерогамия (от *греч.* ieros gamos)— священный брак, божественный брак. См.: *Элиаде М.* Азиатская алхимия. М., 1998. Комментарии. С. 510, коммент. 5*.

[95] По мнению Сенара, мы имеем здесь дело с искажением первоначального текста. Однако в любом случае другой перевод невозможен. По всей видимости, данный пассаж как-то связан с архаическим представлением о происхождении огня из вагины. См.: Eliade 1951: 327, n. 2.

Укрепи семя, о Синивали, укрепи семя, богиня с пышными волосами!
Они укрепили в тебе семя, двое Ашвинов, двое богов с гирляндами лотоса (BU VI. 4. 21)[143*].

Нетрудно заметить, что половой акт не рассматривается здесь как простая психофизиологическая ситуация – его ритуальное переосмысление создает предпосылки для последующих тантрических «нововведений». Впрочем, не только сексуальная сфера освящается и помещается в ритуальный и мифологический контекст, но происходит и обратный процесс – сам ритуал начинает истолковываться в эротических терминах. «Когда во время произнесения гимна жрец разделяет две первых четверти стиха и сближает две последних, это можно уподобить тому, как женщина раздвигает бедра при совокуплении, а мужчина их сжимает; жрец подражает совокуплению для того, чтобы жертвоприношение наделило многочисленным потомством» (AitB X. 3. 2–4). «Когда хотар произносит гимн тихим голосом, это подобно испусканию семени; адхварью, когда хотар обращается к нему с ритуальным призывом, становится на четвереньки и поворачивается задом – ибо четвероногие поворачиваются задом, для того, чтобы испустить семя» (Ibid. X. 6. 1–6). «Затем адхварью подымается и поворачивается к хотару лицом – ибо двуногие поворачиваются лицом для того, чтобы испустить семя» (Lévi S. 1899: 107).

Мы уже говорили (см. выше, с. 122), что во время махавраты пумшчали ритуально совокуплялась с брахмачарином или магадхой на месте, предназначенном для проведения жертвоприношений (см. также: AŚS XXI. 17, 18; KāṭhakaS XXXIV. 5; TaittS VII. 5, 9 и т. п.). Весьма вероятно, что задачей данного обряда являлось одновременно и создание «магической защиты», и обеспечение плодородия – здесь возможны аналогии с «жертвоприношением коня», ашвамедхой, во время которого жена жертвователя, махиши (mahiṣī), должна была делать вид, что совокупляется с телом принесенного в жертву животного; в конце обряда четыре царских супруги предоставлялись в распоряжение четырех «великих жрецов»[96]. Мы можем предполагать, что в основе обряда совокупления брахмачарина (букв.: юный девственник) и пумшчали (букв.: проститутка) лежало смутное стремление к coincidentia oppositorum*, воссоединению противоположностей – подобный мотив мы обнаруживаем в мифологии и иконографическом символизме многих архаических культур. В любом случае, как в ашвамедхе, так и в махаврате, эротические элементы еще сохраняют свой космологический смысл (ашвамедха воспроизводит космогонический акт). Именно тогда, когда глубокий смысл идеи «сочетания противоположностей» забывается, эротические элементы в ритуале начинают рассматриваться как «недолжные»: tad etat purāṇam utsannam na kāryam,

[96] По поводу текстов см.: *Dumont P.-F.* L'Aśvamedha. P., 1929. P. 260 sq. По поводу эротических элементов в аграрных культах плодородия см.: *Meyer J. J.* Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation. Zürich, 1937. Vol. I–III.

* совпадению противоположностей (*лат.*).

заявляется в «Шанкхаяна-шраута-сутрах», XVII. 6. 2 – «это старый обычай; не следует соблюдать его в наше время». Луи де ла Валле-Пуссен рассматривал этот запрет как «попытку дакшиначарьев воспрепятствовать проведению обрядов левой руки» (Vallée-Poussin 1898: 136). Это объяснение не слишком правдоподобно, поскольку сексуальный символизм отнюдь не был изобретением вамачарьев. Выше мы приводили цитаты из брахман и упанишад; было бы нелишним привести и пассаж «Чхандогья упанишады», II. 13. 1–2, где совокупление уподобляется ритуальному песнопению (саману) – и, между прочим, такой важной его разновидности как вамадевья (vāmadevya) (гимн, сопровождавший полуденное выжимание сомы):

> <...> он призывает ее, это – хинкара (hiṃkāra – негромкое восклицание, с которого начинается исполнение гимна); он делает ей предложение, это – прастава (prastāva – начало самана); он ложится рядом с женщиной, это – удгитха (udgītha – основная часть самана); он ложится на женщину, это – пратихара (pratihāra – часть самана, соответствующая третьему стиху четверостишия); он доходит до конца, это – нидхана (nidhana – завершение самана, соответствующее последнему стиху четверостишия). Это – сама вамадевья (sāma vāmadevya), превращенное в совокупление митхуна (mithuna). Знающий о том, что вамадевья может быть превращено в митхуна, совокупляется и умножает свое потомство от митхуны к митхуне. Не следует отказывать себе в этом.

Данный текст довольно слабо сочетается с тем, что нам известно об идеологии «левой руки», поскольку здесь акцент делается именно на преображении полового акта в ритуальное песнопение (со всеми вытекающими религиозными последствиями!). Как мы уже отмечали, идея преображения психофизиологического акта в таинство типична для архаической духовности. «Упадок» начинается тогда, когда половой акт утрачивает свой символический смысл – вот тогда и начинают отказываться от «старых обычаев». Однако символизм, связанный с идеей «сочетания противоположностей» не утратил своего значения для брахманской мысли. Доказательство тому, что половой акт продолжал восприниматься именно как «сочетание противоположностей», мы можем найти в том факте, что некоторые тексты термин «майтхуна» заменяют термином «самхита» (saṃhitā), «единение»: этот термин употреблялся для обозначения «бинарных объединений» слогов, размеров, мелодий и т. п., но также и для того, чтобы выразить идею единения с богами и с Брахманом (см.: Aitareyāraṇyaka, III. 1. 6; Śāṁhāyanāraṇyaka, VII. 14 и т. д.)[97]. Как нам в скором времени предстоит убедиться, идея «сочетания противоположностей» представляет собой своеобразную метафизическую константу любого тантрического ритуала и любой тантрической медитации.

Буддистские сочинения также сообщают о майтхуне (пали – метхуна, ср.: methuno dhammo (Kathāvathu XXIII. 1–2)), а Будда упоминает о неких

[97] По поводу философского обоснования идеи «сочетания противоположностей» см.: *Coomaraswamy A. K.* Spiritual Authority and Temporal power // The Indian Theory of Government. New Haven, 1942.

аскетах, считающих чувственность одним из средств достижения нирваны (см.: DN I. 36). Л. де ла Валле-Пуссен пишет:

> Не следует забывать, что некоторые секты позволяли своим приверженцам вступать в связь с любыми «неохраняемыми» (незамужними, не обрученными и т. п.) женщинами <...>. В этом смысле показательны эпизоды с погонщиком ослов (или птицеловом) Ариттхой, который, будучи монахом, уверял, что любовные утехи не являются помехой для святой жизни, и благочестивым Магандикой, предложившим Будде свою дочь Анупаму, «Несравненную» (Cullavagga VI. 32 sq. // Vallée-Poussin 1925: 18, n.).

Мы обладаем слишком скудными сведениями, для того чтобы постичь глубокий смысл всех этих обрядов. Не следует забывать, что, помимо мистической эротики, Индия с доисторических времен знала бесчисленное множество обрядов, вводивших эротические элементы в самый разнообразный культурный контекст. О некоторых из этих обрядов, сохранившихся на уровне «народной» магии, мы еще будем говорить ниже. Однако, судя по всему, они не имеют какого-либо отношения к тантрическому майтхуна.

Майтхуна

Любая обнаженная женщина является воплощением пракрити[98]. Следовательно, мы должны смотреть на нее с тем же восторгом и с той же отрешенностью, с которой размышляем о непостижимых таинствах природы, о ее безграничной способности к творению. Ритуальная нагота йогини сама по себе обладает мистической ценностью: если, глядя на обнаженную женщину, мы не испытаем в сокровенных глубинах своей души того же благоговейного волнения, которое испытываем при откровении мировой тайны, – мы совершим не обряд, а обычный, сугубо «профанический» акт со всеми хорошо известными последствиями (усиление «кармической цепи» и т. д.). Женщина-пракрити должна стать для нас воплощением Шакти: если йогин превращается на время проведения ритуала в Бога, то и подруга его, соответственно, должна быть не кем иным, как Богиней. Тантрическую иконографию божественных пар (потибетски: yab-yam, «отец-мать»), бесчисленные изображения будд, пребывающих в объятиях своих Шакти, можно рассматривать как идеальный прообраз любого майтхуны. Напомним, что Бог – неподвижен; деятельность, какой бы она ни была, является прерогативой Шакти. (Используя йогическую терминологию, можно сказать, что статичный пуруша созерцает творческую активность пракрити.) Таким образом, для тантризма, так же как и для хатха-йоги, неподвижность, одновременно реализованная на трех уровнях «движения» – неподвижности мысли, дыхания и семени, представляет собой высшую цель садханы. Здесь тоже можно

[98] См.: *Wilson H. H.* Sketch of the Religious Sects of the Hindus. 2nd ed. L., 1861. P. 156.

говорить о подражании «божественным прообразам» — как Будде, так и Шиве, «чистому духу», который даже среди «вихрей мировой игры» сохраняет полнейшую неподвижность и безмятежность.

В первую очередь задачей майтхуны является ритмизация дыхания и создание предпосылок для сосредоточения: таким образом, оно может выступать как замена или, вернее, «опора» пранаям и дхаран. Йогини, как правило, молодая девушка, получившая наставления от гуру; ее тело должно быть предварительно «освящено» (адхиштхита, adhiṣṭhita) посредством ньясы. Совокупление превращается в ритуал, а «человеческие» любовники — в «божественных».

> Подготовившись к совершению ритуала (майтхуны) с помощью медитаций и церемоний, призванных сделать его возможным и плодотворным, он (то есть йогин) называет йогини, свою подругу и свою возлюбленную, именем какой-либо Бхагавати; отныне в ней пребывает сущность Тары, единственный источник радости и покоя. Возлюбленная воплощает женственность во всех ее проявлениях, она — мать, сестра, жена, дочь; в ее голосе, призывающем к любовным утехам, йогин распознает голоса Бхагавати, умоляющих о любви Ваджрадхару или Ваджрасаттву. Таков, с точки зрения тантризма — как буддистского, так и шиваитского, — путь спасения, путь бодхи (Vallée-Poussin 1898: 135).

Впрочем, для осуществления майтхуны не всегда выбираются заурядные «участницы оргий». «Панчакрама» описывает традиционный ритуал:

> Мудра, супруга йогина, избранная согласно определенному канону, предложенная и освященная гуру, должна быть молодой, красивой и образованной: вместе с нею йогин будет участвовать в обрядах, тщательно соблюдая при этом шикша (śikṣā, наставления) — ибо если невозможно спасение без любви (strīvyatirekeṇa), то и одного плотского соединения для его достижения недостаточно. Нельзя забывать и о практике парамит, являющейся целью крия: садхака должен любить мудру в строгом соответствии с ритуальными предписаниями: nātikāmayet striyam (Ibid.: 141).

Пранаяма и дхарана являются только средствами, с помощью которых йогин во время майтхуны пытается «остановить» и подавить мыслительный процесс — что, с точки зрения «Доха-коши», является «высшим великим счастьем» (paramamahāsukham) и самарасой (Шахидулла переводит этот термин как «тождественное наслаждение», однако вернее было бы говорить о «единстве переживания», то есть парадоксальном, невыразимом опыте постижения единства мироздания). С физиологической точки зрения, самараса возникает тогда, когда во время майтхуны задерживаются шукра и раджас (см.: Shahidullah 1928: 15), но, как замечает Шахидулла, «мистический язык "Доха-коши" позволяет понимать майтхуну, единение лотоса (падма) и молнии (ваджра) как реализацию состояния пустоты (ваджра = шунья) в церебральном сплетении (= падма). Под "молодой девушкой" мы можем понимать ту же "пустоту". В чарье Бауддха Ганы найр-атмья (nayrātmya), "отсутствие я" или шунья, "пустота",

описывается как девушка низшей касты или куртизанка»[99]. Согласно «Панчакрама», проанализированном Л. де ла Валле-Пуссеном, майтхуна может пониматься и как реальный акт, и как интериоризованный ритуал, состоящий из мудры (= йогини), то есть определенных жестов, поз и визуализации изображений.

> Для приверженцев секты майтхуна является одним из основных элементов инициации (сампрадая, saṃpradāya). Выполняя распоряжение гуру, они позволяют себе (только один раз) нарушить обет целомудрия. В этом, как мне кажется, и заключается смысл «Панчакрамы» (Ш. 40) <...>. Совершивший майтхуну только раз в жизни во время инициации приобретает силою йоги высшую самапатти <...>. На самом деле (saṃvṛtyā = lokavyavahārataḥ) никакого майтхуны не происходит: оно заменяется чисто духовными упражнениями, в которых мудра (йогини) может представлять собой интеллектуальный образ, символический жест, некий причудливый физиологический акт (Vallée-Poussin 1898: 142–143).

В текстах настойчиво подчеркивается, что майтхуна должно рассматриваться в первую очередь как «объединение противоположностей»; «подлинное совокупление есть сочетание парашакти (кундалини) с атманом; все прочее – не более чем плотские утехи с женщинами» (Kulārṇavatantra,

---

[99] Общеизвестна роль, которую представительницы низших каст и куртизанки играли в «тантрических оргиях» (чакрах – букв.: тантрическое колесо). Чем ниже был социальный статус женщины и чем развязнее было ее поведение, тем более подходящей считалась она для участия в обрядах. Все тантрические авторы единодушно восхваляют домби («прачку»; на «тайном языке» обозначает найр-атмья; см.: Чарью Канхи, приведенную в: Shahidullah 1928: 111 sq.). «О домби! Ты все осквернила! Некоторые называют тебя безобразной. Но мудрецы прижимают тебя к груди. О домби! Нет никого бесстыднее тебя!» (Ibid.: 120, n.). Для легенд о 84 махасиддхах (магах), переведенных с тибетского Грюнведелем (см.: Grünwedel 1916: 137–228), типичным является сюжет о девушке из низшей касты, которая обладает мудростью и магическими способностями, выходит замуж за царя (см.: Ibid.: 147–148), знает тайну получения золота (см.: Ibid.: 221–222) и т. д. Это прославление женщин из низших каст объясняется рядом причин. В первую очередь можно видеть здесь реакцию «народных масс» на засилье ортодоксальных систем, «восстание» автохтонного элемента против характерной для индо-арийского общества кастовой иерархии. Но это только одна сторона проблемы, причем не самая важная. Куда большего внимания заслуживает символическое значение образов «прачки» и «куртизанки»: следует помнить, что с точки зрения тантрического учения о тождестве противоположностей, «самое благородное и самое драгоценное» сокрыто как раз «в самом низменном и самом вульгарном». (В этом позиция тантризма совпадает с позицией европейских алхимиков, утверждавших, что materia prima [*лат.* 'первая материя'] (тождественная lapis philosophorum [*лат.* 'философскому камню']) может быть обнаружена повсюду и под самым презренным обличьем, vili figura [*лат.* 'низкий, подлый облик'].) Авторы чарьев видели в домби символ «пустоты», то есть бескачественного и не поддающегося формулированию Grund [*лат.* 'основы'], – ведь «прачка» более других свободна от социальной, этической, религиозной и прочей определенности. О роли «духовных наставниц» в тантризме см.: *Koppers W.* Probleme der indischen Religionsgeschichte // Anthropos. 1940–1941. Vol. 25–26. P. 798 sq.

V. 111–112). «Каливиласа-тантра» (X–XI), описывая эротический ритуал, указывает, что в нем может участвовать только женщина, прошедшая инициацию (парастри, parastrī). Комментатор добавляет, что церемонию, называемую панчататтва (pañcatattvā – пять ма-кара, ma-kāra), то есть пять терминов, начинающихся на букву «м»: матсья (matsya – рыба), манса (māṃsa – мясо), мадья (madya – опьяняющий напиток), мудра и майтхуна, «в прямом смысле» совершают только представители низших каст (шудры). Впрочем, «Каливиласа-тантра» (V), признает, что данный ритуал предназначен для кали-юги, то есть для космического периода, в котором падший дух глубоко сокрыт под покровом плоти. Автору этого сочинения весьма хорошо известно, что обряд панчататтва довольно часто (особенно в кругах «магической» ориентации и в регионах, где брахманизм не завоевал прочных позиций) понимался вполне буквально, и он цитирует по этому поводу «Нигама-тантра-сару»: «В Гауре и в других областях сиддхи получают с помощью пашубхавы (paśubhāva – обряда панчататтвы в его «реалистическом» аспекте).

Мы уже указали на существование в тантризме двух направлений – самайинов, признающих тождество Шивы и Шакти и пытающихся пробудить кундалини с помощью духовных упражнений, и каула, почитающих каулини (= кундалини) и понимающих ритуальные предписания буквально. Подобное разделение вполне законно, однако мы далеко не всегда можем установить четкую грань между «идеалистической» и «реалистической» интерпретацией: вспомним хотя бы пример с «пьянством», которому йогин должен предаваться до тех пор, пока «не упадет на землю» (см. выше, с. 229). Грубые и циничные выражения нередко не более чем ловушка для непосвященных. Знаменитая «Шакти-сангама-тантра», посвященная почти исключительно шат-чакра-бхеда (ṣaṭcakrabheda – «восхождению по шести чакрам»), использует для описания духовных упражнений лексику предельно конкретного характера[100]. Многозначность эротической терминологии в тантрической литературе – фактор, значение которого не следует недооценивать. Восхождение Чандали по телу йогина часто уподобляется танцу «прачки» (домби). Когда «Домби подымается к затылку йогина», тот «проводит ночь в великом блаженстве» (по поводу текстов см.: Dasgupta 1946: 120 sq.).

В любом случае, даже если понимать майтхуну как реальное совокупление, речь все равно уже не будет идти о чисто профаническом акте – перед нами обряд, участники которого достигли божественной «отрешенности» и, следовательно, не создают никаких кармических последствий. В тантрических сочинениях часто повторяется изречение: «Совершая

[100] До такой степени, что издатель текста д-р Бенойтош Бхаттачарья был вынужден заменять эротические термины знаком ***; см.: Śaktisaṃgamatantra / Critically ed. with a pref. by B. Bhattacharyya: In 4 vol. // GOS 1932–1978/61, 91, 104, 166. Vol. I: Kālīkhaṇḍa // GOS 1932/61; Vol. II, Tārākhaṇḍa // GOS 1941/91. По поводу пяти ма-кара см. Śaktisaṃgamatantra. Vol. II. P. 126–131: согласно Б. Бхаттачарье, их ни в коем случае нельзя понимать как реальные «рыбу, мясо, майтхуну и т. д.», но исключительно как технические термины, относящиеся к медитациям.

поступки, из-за которых другой будет гореть в аду миллионы лет, йогин достигает вечного спасения» («karmanā yena vai sattvāḥ kalpakotiśatānyapi pacyante narake ghore tena yogī vimucyate»)[101]. По поводу других текстов подобного рода см. примеч. VI, 11). Мы знаем, что Кришна в «Бхагавадгите» дает йоге сходное обоснование: «Тот, кто лишен себялюбия, чей разум ясен, убивая кого угодно, не совершает убийства и не навлекает на себя кармических последствий» (BG XVIII. 17)[144*]. Также и в «Брихадараньяка упанишаде» (V. 14. 8) утверждается, что «знающий это, совершая любой грех, поглощает все и остается чистым, незапятнанным, свободным от старости и смерти».

Сам Будда, если верить тантрической мифологии, может служить в этом отношении примером; совершив майтхуну, он сумел победить Мару, а также добился всеведения и приобрел магические способности[102]. Многие буддистские тантрические сочинения рекомендуют так называемый «китайский метод» (чиначара, cīnācāra). «Маначина-крамачара», называемое также «Чиначара-сара-тантра», повествует о том, как мудрец Васиштха, сын Брахмы, отправился на поиски Вишну (вернее, Будды, рассматриваемого здесь как аватара Вишну), чтобы расспросить его о том, как должно почитать богиню Тару.

> Он прибыл в великую страну Чина и увидел Будду, предающегося любовным утехам с тысячей женщин сразу. Мудрец был изумлен и возмущен подобным зрелищем. «Да это же противоречит ведам!» — воскликнул он. Однако неожиданно раздавшийся голос наставил его на путь истинный: «Если ты хочешь, — сказал голос, — добиться милости Тары, знай, что именно в этом заключается "китайский метод" и что именно он мне угоден!» Мудрец приблизился к Будде и получил из его уст следующее довольно неожиданное наставление: «Женщины — это боги, женщины — это жизнь, женщины — это украшение. Предавайся размышлениям всегда в окружении женщин!»[103]

Согласно китайской тантрической легенде, некая женщина из Яньчжоу отдавалась всем молодым людям без разбору, однако после ее смерти обнаружили, что она не кто иной, как «бодхисаттва со сцепленными костями» (то есть кости скелета которого образуют единую цепь)[104].

Здесь мы выходим за пределы темы собственно майтхуны и вплотную приближаемся к более общей проблеме — проблеме происхождения куль-

---

[101] Jñānasiddhi of Indrabhūti // Two Vajrayāna Works / Ed. B. Bhattacharyya. GOS 1929. P. 32. Śloka 15.

[102] См.: *Sénart E.* La Légende de Bouddha, son caractere et ses origines. P., 1875. P. 303–308.

[103] *Lévi S.* Le Népal. Étude historique d'un royaume hindou. P., 1905. Vol. I. P. 346–347. См. также: Он же. Mahācīna // BÉFEO 1905. См.: Woodroff 1929: 179 sq.

[104] См.: *Chou Yi-liang.* Tantrism in China. P. 327–328 // HJAS VIII: 241–332. Впрочем, эта апология плотской любви могла быть вызвана и тем, что последней приписывалось свойство продлевать жизнь (воззрение, особенно характерное для даосизма); см. примеч. VI, 12.

та «Божественной женщины», начиная с VII–VIII веков приобретшего общеиндийское значение. Мы уже видели, какая немаловажная роль отводилась Шакти в процессе достижения спасения и насколько вообще была велика роль женщины в духовных практиках. В кришнаизме, являющемся одной из разновидностей вишнуизма, любви (према, premā) придавалось огромное значение – причем следует отметить, что под «любовью» понималось в первую очередь «прелюбодеяние», любовь к паракийя рати (parakīyā rati), «чужой жене»; в знаменитых бенгальских «Судах Любви» вишнуиты устраивали диспуты между сторонниками паракия и апологетами супружеской любви, свакия (svakīyā), – последние всегда оказывались побежденными. Образцом считались любовные отношения Радхи и Кришны: их тайная, «незаконная», «антисоциальная» связь символизировала тот «прорыв уровней», которым сопровождается любое подлинное религиозное переживание. (Примечательно, что «брачный» символизм христианской мистики, в котором Христос занимает место «супруга», с индийской точки зрения, явно недостаточен для выражения идеи «мистической любви» с ее отказом от всех моральных и общественных ценностей.)

Радха символизирует «бесконечную любовь», являющуюся самой сутью Кришны (см. тексты, приведенные в: Dasgupta 1946: 142 sq.). Каждая женщина является в каком-то смысле Радхой, а каждый мужчина – Кришной; «глубокие истины», на которые призван указывать любовный союз Кришны и Радхи, могут быть познаны только «в этом теле», и это конкретное, «воплощенное» познание обладает универсальной метафизической ценностью. «Ратнасара» провозглашает, что тот, кто постигнет «истину тела» (бханда, bhāṇḍa), будет способен постичь и «истину мироздания» (brahmāṇḍa) (Dasgupta 1946: 165). Но, как и в любом другом тантрическом или «мистическом» течении, когда речь заходит о «мужчине и женщине», в виду имеется отнюдь не «обычный мужчина» (саманья мануш, sāmānya mānuṣ), «человек страстей» (рагер мануш, rāger mānuṣ), а некий подлинный, архетипический мужчина, «нерожденнный» (айони мануш, ayoni mānuṣ), «необусловленный» (сахаджа мануш, sahaja mānuṣ) и «вечный» (нитьер мануш, nityer mānuṣ); точно так же, как и под «женщиной», долженствующей обнаружить в себе природу Радхи, следует понимать не «обычную» (саманья рати, sāmānya rati), а «незаурядную» женщину (вишеша рати, viṣeṣa rati) (по поводу текстов см.: Dasgupta 1946: 162). «Встреча» идеального мужчины и идеальной женщины должна произойти во Вриндабане – месте, где, согласно преданию, Кришна встречался с Радхой; их любовный союз должен стать «игрой» (лила), то есть актом «чистейшей непринужденности», свободным от «космической тяжести». Впрочем, все мифологии и все практики, связанные с идеей сочетания противоположностей, взаимно уподобляемы: единение Шивы и Шакти, Будды и Шакти, Кришны и Радхи может быть уподоблено любому другому «единению» (иды и пингалы, Кундалини и Шивы, праджни и упайи, «дыхания» и «мысли» и т. д.). Любое «сочетание противоположностей» влечет за собой «прорыв уровней» и позволяет заново обрести первозда-

ную непосредственность восприятия. Нередко для интериоризации и «оплотнения» мифологической схемы используется тантрическая теория чакр. В вишнуитской поэме «Брахмасамхита» сахасрара-чакра уподобляется Гокуле, месту пребывания Кришны. А вишнуитский поэт XIX века Камалаканта в своей поэме «Садхака-ранджана» уподобляет Радху кундалини: пастушка, спешащая на тайное свидание с Кришной, подобна кундалини, восходящей к сахасраре, для того чтобы достичь единения с Шивой (по поводу текстов см.: Dasgupta 1946: 150 sq.).

Многие буддистские и вишнуитские течения, провозглашая приоритет «мистической любви», продолжали уделять внимание и його-тантрическому майтхуне. Сахаджия, одно из наиболее любопытных мистических течений, унаследовавших традиции тантризма (как буддистского, так и индуистского) уделяло первостепенное значение эротической практике (см. примеч. VI, 13). Так же как в тантризме и хатха-йоге, совокупление рассматривалось здесь как средство достижения «высшего блаженства» (махасукха); семяизвержение, разумеется, полностью исключалось. Майтхуна должно было завершить долгий ряд трудных аскетических упражнений. Задача неофита заключалась в том, чтобы полностью подчинить себе свои чувства — приближение к «благочестивой женщине» (найика), преображенной в богиню посредством интериоризованной иконографической драматургии, должно было происходить поэтапно. Четыре первых месяца посвящаемый прислуживал ей подобно слуге и спал с ней в одной комнате — сначала на отдельном ложе, потом у нее в ногах. Четыре следующих месяца он спал с левой стороны от нее (днем продолжая прислуживать). Затем еще четыре месяца он спал с правой стороны от нее, затем спал в ее объятиях и т. д. Целью всех этих действий являлась «автономизация» эротического наслаждения (только подобные переживания считались способными приблизить человека к блаженству нирваны) и приобретение «власти над чувствами», то есть способности останавливать семяизвержение.

«Найика-садхана-тика» («Комментарий на духовную практику, подразумевающую участие женщины») подробно описывает ритуал сходного характера. Он состоит из восьми этапов, первым из которых является садхана, мистическое сосредоточение с помощью литургических формул; затем следуют смарана («воспоминание»), аропа (āropa[105] — «приписывание объекту несвойственных ему качеств») — этап, подразумевающий, в частности, ритуальное поднесение цветов найике, которая к тому времени начинает уже «преображаться» в богиню, и манана (manana — «воспоминание о красоте отсутствующей женщины») — этап, как это очевидно из названия, в достаточной степени «интериоризованный». На пятом этапе, дхьяна («мистическая медитация»), женщина усаживается слева от

[105] Āropa играет важную роль в мистике сахаджия; по сути, это первый шаг к достижению трансцендентного уровня: человек рассматривается здесь не в физическом, биологическом или психологическом аспекте, а в онтологической перспективе; по поводу текстов см.: Dasgupta 1946: 158 sq.

посвящаемого и тот обнимает ее, «дабы почерпнуть вдохновение»[106]. Во время пуджи, то есть «культа» как такового, посвящаемый должен оказывать знаки почтения месту, где восседает найика, делать подношения ей самой и омывать ее так, как омывают статую богини — не забывая все это время мысленно произносить мистические формулы. Высшая точка сосредоточения — когда йогин берет найику на руки и кладет ее на ложе, повторяя при этом формулу Hlīṅg klīṅg kandarpa svāhā. К моменту совокупления оба уже окончательно «превращаются в богов». Любовная игра, заведомо не имеющая конца, неизбежно должна вывести участников обряда на некий «сверхфизиологический» уровень. «Божественное состояние», в котором пребывает йогин и его найика во время майтхуны, не только приносит им ощущение блаженства, но и позволяет непосредственно созерцать высшую реальность.

«Сочетание противоположностей»

Не стоит забывать о том, что майтхуна ни в коем случае не должно заканчиваться семяизвержением: «bodhicittaṃ notsṛjet, «да не будет извергнуто семя», — неустанно повторяют тексты[107]. В противном случае йогин, как самый заурядный развратник, подпадет под действие законов времени и смерти (см.: DK 14; HP III. 88 sq.). В этой практике сладострастие является исключительно подсобным средством, призванным создать напряжение, достаточное для того, чтобы упразднить обыденное сознание и вызвать к жизни нирваническое состояние, самараса, парадоксальное переживание единства. Мы уже знаем, что самараса достигается посредством трех «неподвижностей» — неподвижности дыхания, неподвижности мысли и неподвижности семени. «Доха-коша» Канхи без конца варьирует этот мотив: дыхание «не опускается и не поднимается; не делая ни того, ни другого, оно остается неподвижным» (DK 13). «Тот, кто сделал неподвижным царя своего духа посредством тождественного наслаждения (самараса), тот, кто достиг “врожденного” (сахаджа) — тот

---

[106] «К женщине надлежит прикасаться не ради плотского наслаждения, но ради духовного совершенствования», — указывает «Ананда-бхайрава» (цит. по: *Bose M. M.* Post Caitanya Sahajīyā Cults of Bengal. Calcutta, 1930. P. 77–78).

[107] См., напр., «Гунаврата-нирдеша», процитированный в: Subhāṣita-saṃgraha / Ed. C. Bendall // Museon. Louvain. 1905. Vol. IV–V. P. 44: «bhage liṅgam pratiṣṭhāpya bodhicittaṃ na cotsṛjet». Подобная практика, хотя и в более примитивном виде, была известна и даосизму (см.: *Maspero H.* Les procédés de «nourrir le principe vital» dans la religion taoiste ancienne // JA. Juillet–Septembre 1937. P. 383 sq.). Однако задачей даосизма являлось не достижение парадоксального «нирванического» состояния, а сохранение «жизненного начала» и продление молодости и жизни. В ряде случаев даосский эротический ритуал превращался в самую настоящую коллективную оргию (Ibid.: 402 sq.), что следует, очевидно, рассматривать как рецидив древних аграрных «сезонных празднеств». Разумеется, эти архаические оргии, направленные исключительно на обеспечение всеобщего плодородия, не могут иметь ничего общего со сложной и специфической метафизикой тантрического майтхуны. См. примеч. VI, 12.

становится магом; ему нечего бояться старости и смерти» (Ibid. 19). «Если наложить крепкий засов на врата дыхания, если зажечь в этом ужасном мраке светильник духа, если драгоценность джина (jīna, победителя) коснется высшего неба — можно уже в этой жизни достичь нирваны; так говорит Канха» (Ibid. 22).

Именно это «тождественное наслаждение», это невыразимое в словах переживание единства (самараса) и приводит к состоянию сахаджа, к «чистейшей безусловности» и «первозданной непосредственности». Впрочем, перевести санскритские термины не так-то просто — ведь они призваны выразить парадоксальное состояние абсолютной «недвойственности» (адвая), являющейся также и махасукха, «великим блаженством». Точно так же, как Брахман упанишад и веданты, и нирвана махаянистов, состояние сахаджа, не поддается определению; диалектика здесь бессильна, и непосредственное переживание является единственным средством познания (см. «Доха-коша» и тантрические тексты, приведенные в: Dasgupta 1946: 91 sq.). «Все мироздание, — указывает «Хеваджра-тантра», — обладает природою сахаджи, поскольку сахаджа является сутью (сварупа) всего, что есть: для чистого сознания (читта) этой сутью является нирвана». Состояние сахаджа достигается через преодоление двойственности; концепции адвая (недвойственности) и юганаддха (yuganaddha — единение) соответственно играют важную роль в тантрической метафизике. «Панчакрама» подробно обсуждает концепцию юганаддхи: это состояние единства, возникающее после упразднения двух противоположных и взаимоисключающих представлений — сансары (космического процесса) и нивритти (nivṛtti — полного прекращения любого процесса); представления о том и другом исчезнут, когда будет постигнуто глубинное тождество феноменальной реальности (санклеша — saṃkleśa) и абсолюта (вьявадана, vyavadāna); станет очевидным, что между миром форм и миром отсутствия форм нет никакой разницы и т. п.» (цит. по: Dasgupta 1946: 32, n. 1).

Эта диалектика единства противоположностей не нова — она была подробно разработана еще мадхьямиками и другими философами махаяны. Однако тантриста в первую очередь интересует садхана; он хочет пережить парадокс, на который указывают формулы и сакральные изображения, экспериментально постичь состояние недвойственности. В буддистских сочинениях особой популярностью пользовались такие пары противоположностей, как праджня (мудрость) — упая (средство ее достижения) и шунья (пустота) — каруна (karuṇā, сострадание). «Объединить» эти противоположности или выйти за их пределы означало приблизиться к состоянию бодхисаттвы, — будучи «мудрым», бодхисаттва не делает различия между «личностями» (поскольку с метафизической точки зрения «личности» не существует — есть только сочетание пяти скандх), однако, будучи «милосердным», он пытается все эти мнимые «личности» спасти. В тантризме количество «пар противоположностей» увеличивается — теперь речь идет также о солнце и луне, Шиве и Шакти, иде и пингале и т. п.; все они, как мы только что видели, должны быть «объединены»

посредством медитации и методов, основанных на знании «тонкой» физиологии. Еще раз подчеркнем: сочетание противоположностей, на каком бы уровне оно ни осуществлялось, всегда подразумевает выход за пределы феноменальной реальности, упразднение переживания двойственности.

Тантрический символизм выражает идею возвращения к некоему первозданному состоянию «неразличения»: сочетание солнца и луны подразумевает «уничтожение мироздания» и, следовательно, возвращение к исходному единству. Идеалом хатха-йоги является неподвижность дыхания и семени; говорится даже о «возвращении семени» — парадоксальном, немыслимом с нормальной физиологической точки зрения, акте. Между тем «возвращение семени» означает выход за пределы феноменальной реальности и достижение свободы на «физиологическом» уровне. По сути, это и есть то «движение против течения» (уджана-садхана, ujāna-sādhana) или «регресс» (ультa, ulṭā), о котором говорили натхасиддхи, — «тотальная инверсия» всех психофизиологических процессов; по сути, загадочное правритти, упоминавшееся уже в махаянистских текстах и понимавшееся тантристами именно как «возвращение семени» (см. примеч. VI, 1), представляло собой именно такой «регресс». «Возвращение», «регресс» — все эти термины подразумевают уничтожение космоса и «выход из времени», «достижение бессмертия». В «Горакша-виджае» Дурга (= Шакти, пракрити) обращается к Шиве со следующими словами: «Как же так случилось, господин, что ты бессмертен, а я смертна? Открой мне истину, господин, чтобы я тоже смогла стать бессмертной!» (цит. по: Dasgupta 1946: 256 sq.). Шива знакомит Дургу с учение хатха-йоги. Суть учения заключается в том, что бессмертие может быть достигнуто только тогда, когда *будет остановлен процесс проявления*, поскольку любое проявление означает дезинтеграцию; двигаясь «против течения» (уджана-садхана), можно вернуться к первозданному, «неподвижному» единству, существовавшему до «разделения». Именно к этому и стремились хатха-йогины, пытавшиеся объединить «солнце» с «луною». Этот парадоксальный акт осуществлялся сразу на нескольких уровнях: единение Шакти (= Кундалини) с Шивой в сахасраре означало инверсию космического процесса, возвращение к первоначальной «слитности» всех форм; на физиологическом уровне сочетание «солнца» и «луны» проявлялось как «единение» праны и апаны — «тотализация» дыхания, равнозначная, в конечном счете, его прекращению; наконец, совокупление посредством ваджроли-мудры (см. выше с. 229) должно было превратиться в средство «возвращения семени» (по поводу текстов см.: Dasgupta 1946: 274 sq.).

Как мы уже видели, сочетание «солнца» и «луны» достигается посредством «единения» дыханий и жизненных энергий, циркулирующих по иде и пингале; местом этого «единения» должна стать сушумна. Как говорится в «Хатха-йога-прадипике» (IV. 16–17), «сушумна пожирает время». Между тем «победа над временем», как настойчиво указывают тексты, означает для йогина «победу над смертью» и достижение бессмертия. Остановка дыхания, прекращение мысли, неподвижность семени — все

это не более чем формулы, призванные выразить парадоксальную идею упразднения времени. Мы уже отмечали, что выходу за пределы космоса должен предшествовать долгий процесс «космизации» тела и сознания, поскольку, для того чтобы покинуть космос, необходимо реализовать его во всей полноте. Уже в процессе этой «космизации», достигаемой, в первую очередь, с помощью пранаям, обычное «ощущение времени» претерпевает весьма серьезные изменения[108]. «Калачакра-тантра» уподобляет вдох и выдох дню и ночи, первой и последней половине месяца, месяцам, годам и т. д. — метафора охватывает все большие и большие временные циклы. Регулируя ритм своего дыхания, йогин как бы переживает заново великое космическое время, «дни и ночи» мироздания, то есть его периодическое сотворение и периодическое разрушение. Остановив дыхание, «объединив» его в сушумне, йогин выходит за пределы феноменальной реальности и оказывается в том необусловленном и вневременном состоянии, где «нет ни дня, ни ночи», «ни болезни, ни старости» — эти наивные, приблизительные формулы как раз и стремятся выразить идею «выхода из времени». Упразднить для себя «день и ночь» — не значит ли это упразднить противоположности? Или, выражаясь языком натхасиддхов, — вернуть космос в абсолютное состояние, «повернув назад» процесс проявления? Одним словом, речь должна идти о совпадении времени и вечности, бытия и нирваны; с точки зрения чисто «человеческой», это может пониматься как воскрешение первозданного андрогина, соединение в своем собственном существе мужского и женского начала; однако, с какого бы уровня мы ни «вели отсчет», итог во всех случаях будет один — возвращение к той полноте, которая предшествовала творению.

Таким образом, основным побудительным мотивом любой практики, ставящей своей целью достижение coincidentia oppositorum, является именно эта ностальгия по первозданной полноте и первозданному блаженству. Мы знаем, что именно эта ностальгия породила все то поразительное многообразие символических систем и практик, которые мы почти повсеместно обнаруживаем в архаическом мире (см: Eliade 1949: 357 sq.); мы знаем также, что многие «извращенные» религиозные формы именно в этом желании восстановить «райское» состояние Первого человека находили свое теоретическое обоснование. «Тантрические оргии» со всеми их эксцессами, жестокостями, извращениями тоже в конечном счете являются попыткой «практической реализации» той традиционной метафизики, которая отказывалась определять высшую реальность иначе чем coincidentia oppositorum. В последней главе нашей работы мы будем подробнее говорить об этих эксцессах и вообще о «народном», «низовом» переосмыслении тантрической теории и практики.

В заключение разговора о тантризме укажем на тот аспект тантрической садханы, которому до сих пор, как правило, не уделялось достаточного внимания: мы имеем в виду значение, которое приписывалось про-

[108] См. нашу работу: *Eliade M.* Symbolismes indiens du Temps et de l'Éternité. P. 112 sq. // Images et Symboles. P., 1952. P. 73–119.

цессу «возвращения эманаций». Описав сотворение мира Шивой (см.: ŚiS I. 69–77), «Шива-самхита» переходит к описанию «инверсии» этого процесса, которую должен вызвать в своем воображении йогин: стихия земли возвращается в свое «тонкое» состояние и растворяется в воде, вода растворяется в огне, огонь – в воздухе, воздух – в эфире и т. д., – пока все не растворится в великом Брахмане. С помощью этого духовного упражнения йогин как бы «предупреждает» процесс возвращения стихий в их первоначальное состояние, имеющий место непосредственно после смерти человека. (Весьма интересное описание этого процесса мы находим в «Тибетской книге мертвых».) Рассматривая тантрическую садхану под этим углом, мы увидим, что она, как и архаические духовные практики, основывается на идее инициатической смерти и воскресения. Тантрист – это одновременно и «умерший при жизни» (поскольку он заранее пережил свою собственную смерть) и «дваждырожденный» (в инициатическом смысле этого термина, – поскольку «новое рождение» для него не «теория», а «личный опыт»). Не исключено, что многочисленные упоминания о «бессмертии» йогинов, особенно часто встречающиеся в сочинениях по хатха-йоге, указывают на опыт именно таких вот «умерших при жизни».

Глава VII
ЙОГА И АЛХИМИЯ

Легенды о йогинах-алхимиках

Целью тантрической ваджраяны являлось создание «алмазного тела», неуничтожимого и не подверженного изменениям. Хатха-йога укрепляла тело, для того чтобы подготовить его к конечному «преображению» и сделать «бессмертным». Мы видели, что тантрическая практика направлена была на «тонкое» тело, уподобляемое одновременно и мирозданию, и пантеону — телу, в некотором роде уже «обожествленному». Важный момент: практикующий должен был созерцать «распад» и «возникновение» вселенной, которые в определенном смысле отождествлялись со «смертью» и «воскресением» его собственного «тонкого» тела (см. выше с. 248). Этот процесс распада и сотворения заново напоминает solve et coagula* европейской алхимии. Подобно алхимику, йогин пытался воздействовать на «субстанцию», а субстанция, с индийской точки зрения, является порождением пракрити или Шакти (или Майи, «архетипа мага»). Следовательно, тантрическая йога на каком-то этапе была просто «обречена» превратиться в алхимию — с одной стороны, йогин, овладевший тайнами Шакти, мог подражать ей в способности «преображать» материю (очевидно, именно поэтому умение превращать обычные металлы в золото довольно рано было включено в списки традиционных сиддхи); с другой стороны, «алмазное тело» адептов ваджраяны, сиддха-деха (siddha-deha) хатха-йогинов довольно близко напоминает «тело славы» европейских алхимиков — ведь в Индии тоже стремились к преображению тела, к созданию «божественного тела» (дивья-деха, divya-deha), «тела знания» (джняна-деха, jñāna-deha), достойного быть вместилищем духа, «освобожденного при жизни» (дживанмукты).

Иноземные путешественники, посещавшие Индию, довольно рано отметили взаимосвязь между йогой и алхимией; не осталась она тайной и для народных масс, весьма быстро создавших целый його-алхимический фольклор, обогатив мифологию йогина-мага такими темами, как «эликсир бессмертия» и «преображение металлов». Перед тем как приступить к рассмотрению алхимической литературы как таковой, было бы нелишне познакомить читателя как с наблюдениями путешественников, так и с легендами про знаменитых алхимиков: миф нередко более красноречив, чем историческая реальность и лучше иных документов позволяет понять глубокий смысл исторического факта.

---

* растворяй и сгущай (*лат.*).

Марко Поло, повествуя о chugchi (йогинах), «живущих 150 или 200 лет», пишет: «Напиток, кои пьют оные, зело причудлив, ибо состоит из серы и ртути; пьют же его дважды в месяц. Питье сие наделяет, уверяют они, отменно долгою жизнью, посему и потребляют его с самых младых лет» (Marco Polo 1903/II: 365 sq.). Марко Поло, судя по всему, не испытывал особого интереса к йогинам-алхимикам. Напротив, Франсуа Бернье, лично наблюдавший индийских аскетов различных течений, посвятил им несколько проникновенных страниц, до начала XIX века остававшихся основным источником сведений о йогинах и факирах (см.: Bernier 1723/II: 121–131). В частности, он отметил их алхимические познания:

> Среди них попадаются и довольно странные персонажи, отличающиеся от всех прочих. Почти все свое время они проводят в странствиях; насмехаясь над всем, они не заботятся ни о чем; у этих людей есть свои тайны, и, если верить тому, что о них говорят, они умеют делать золото и изготовлять из ртути превосходное лекарство: если принимать каждое утро одну-две гранулы такого лекарства, можно сохранить тело в совершенном здравии и настолько укрепить желудок, что он будет переваривать все что угодно, не зная пресыщения (Bernier 1723: 130).

Мусульманские историки также считали, что индийским аскетам известен секрет снадобий, наделяющих долголетием:

> Читал я в одной книге, что владыки Туркестана направили послов к индийским царям и велели тем послам сказать следующее: мол, слышали они, владыки, что изготовляют в Индии снадобья, продлевающие жизнь, и что индийский царь с помощью тех снадобий достиг возраста весьма почтенного <...> и что просят владыки Туркестана, чтобы прислали им таких снадобий, а заодно и сообщили, как, пользуясь этими снадобьями, пребывать, подобно риши, долгие годы в добром здравии (Elliot 1867–1877/II: 174)[109].

Согласно эмиру Хосрову, индусы продлевали свою жизнь с помощью пранаямы: «Брахманы продлевают жизнь, уменьшая количество производимых за день вдохов. Один йогин, управляя своим дыханием, прожил более 350 лет» («Nuh Sipihr» («Девять небес, или сфер») эмира Хосрова, цит. по: Elliot 1867–1877/III: 563–564). Тот же автор сообщает о йогинах следующее:

> Они предсказывают события по дыханию, выходящему из ноздрей, – судя по тому, какая из ноздрей расширяется при выдохе больше. Также они могут наполнить своим дыханием чужое тело. В горах на границе Кашмира много людей такого рода <...>. Хоть это покажется неправдоподобным, но они умеют летать по воздуху, подобно курам. Также, подкрашивая глаза сурьмою, они могут, по желанию, становиться невидимыми. В эти чудеса поверят лишь те, кто увидит их собственными глазами (Ibid.: 564).

---

[109] Легенда об индийском растении, наделяющем вечной жизнью, была известна в Персии со времен царя Хосроя (531–578) (см.: Reinaud 1849: 130). Упоминания напитка бессмертия мы находим и в джатаках, однако здесь речь идет, скорее всего, об «амброзии», а не об алхимическом напитке.

Мы видим здесь уже знакомые нам йогические сиддхи, в частности такую из них, как способность «летать по воздуху». Отметим, кстати, что эта сиддхи нередко упоминается в алхимической литературе (см. примеч. VII, 1).

В индийской литературе упоминания йогинов-алхимиков отнюдь не являются редкостью. «Когда я был отроком, – пишет знаменитый джайнский аскет Хемачандра своему учителю Девачандре, – кусок меди, смазанный соком некоего кустарника <...> и помещенный, согласно твоим указаниям, рядом с огнем, превратился в золото. Сообщи нам название этого кустарника, его приметы и прочие относящиеся к делу подробности»[110]. Но особо популярным героем алхимических легенд становится знаменитый Нагарджуна. Разумеется, легендарный персонаж, о котором повествуют Сомадева (XI в.) в своем «Катха-сарит-сагара» и Мерутунга в «Прабандха-чинтамани», едва ли имеет что-либо общее со знаменитым философом-мадхьямиком: как известно, реальная биография этого знаменитого ученого практически неразличима под плотными наслоениями тантрического, алхимического и магического фольклора; однако нам важно отметить, что в мифологии, образовавшейся вокруг Нагарджуны (несомненно, умевшего производить впечатление на современников), тантризм и магия тесно связываются с алхимией.

«Катха-сарит-сагара» повествует о том, как, будучи министром Чираюса, Нагарджуна сумел изготовить некий эликсир, однако Индра запретил ему сообщать тайну этого эликсира кому бы то ни было (см.: KS/Ш: 257 sq.). Сомадева, будучи «добрым брахманом», пытается доказать превосходство Индры даже над столь могучим волшебником, как Нагарджуна. В «Прабандха-чинтамани» Нагарджуна изобретает эликсир, позволяющий ему летать по воздуху (см.: PBC: 195–196). По другим легендам, Нагарджуна, когда в местности, где он жил, начался голод, сделал много золота и выменял его на зерно из далеких стран (см. примеч. VII, 2). Впрочем, у нас еще будет повод говорить о Нагарджуне, пока же отметим, что представление о том, что йогины способны «преображать» металлы, живо в Индии и по сей день. Е. В. Рассел и Уильям Крук встречали йогинов, уверявших, что умеют превращать медь в золото, пользуясь методом, изобретенным одним из их наставников, живших во времена султана Алтитмиша (или Алтамша). Оман также сообщает о некоем садху – алхимике[111].

---

[110] PBC: 147; см.: PBC: 173: некий благочестивый человек изобрел эликсир, превращающий все в золото. Автором указанного текста является джайнский монах Мерутунга (XIV в.), написавший также комментарий на алхимический трактат «Расадхьяя»; см.: Keith 1923: 512. По поводу «золотого человека» см.: PBC: 8; *Hertel J.* Indische Märchen. Jena, 1921. P. 235. Легенда об индийском философском камне приводится также в: «Институты императора Акбара» Абдула Фазль-Аллами (1551–1602) – Abū-al-Faẓl Allāmī. Aīn-i-Akbari: In 3 vol. Calcutta, 1873–1894. Vol. II. P. 197 (Т. I перевел Г. Блохманн в 1873 г. Т. II–III – Г. С. Джаррет в 1891 и 1894 гг. – *Ред.*).

[111] См.: *Russell E. V., Rai Bahadur Hiralal.* The Tribes and Castes of the Central Provinces of India: In 4 vol. L., 1916. Vol. II. P. 398; Crooke 1896/III: 61; Oman 1903: 59 sq.

Мы увидим, что успехи в области алхимии приписываются, как правило, 84 тантрическим сиддхам и что в некоторых регионах алхимию практически не отличают от тантрической йоги и магии.

Тантризм, хатха-йога и алхимия

Аль-Бируни в своем описании Индии особое внимание уделяет алхимическим способам омоложения и продления жизни.

> У них есть наука, подобная нашей алхимии. Они называют ее расаяна — от слова раса, «золото». Занимается она изготовлением и применением различных снадобий, получаемых большею частью из растений. Снадобья эти неизлечимым больным возвращают здоровье, а старикам — молодость; люди снова становятся такими, какими они были в возрасте пятнадцати-шестнадцати лет. Седые волосы становятся черными, чувствам возвращается острота, членам — юношеская ловкость; даже мужская сила — и та восстанавливается, и земная жизнь людей продлевается на весьма долгий срок. А почему бы и нет? Не говорили ли мы сами, ссылаясь на авторитет Патанджали, что расаяна является одним из средств достижения спасения?[112]

И действительно, Вьяса и Вачаспати Мишра, комментируя сутру Патанджали (см.: YS IV. 1), упоминающую «лекарственные травы» (аушадхи, auṣadhi) в числе средств приобретения «совершенств», определяет аушадхи как эликсир долголетия, получаемый посредством расаяны.

Некоторые ориенталисты (А. Б. Кит, Г. Людерс) и большая часть историков науки (И. Руска, Г. Э. Стэплтон, Р. Мюллер, Э. фон Липпманн) придерживались мнения, что алхимия была принесена в Индию арабами: обосновывая этот тезис, они указывали в первую очередь на то, что ртуть, играющая в алхимии принципиально важную роль, стала упоминаться в индийской литературе сравнительно поздно. Между тем ртуть упоминается в «Манускрипте Бауэра» (IV в. н. э.)[113] и, возможно, даже в «Артхашастре» (III в. до н. э.), причем везде ставится в связь с алхимией[114]. С другой стороны, некоторые буддистские сочинения упоминали алхимию задолго до того, как арабская культура стала оказывать влияние на индийскую. В «Аватамшака-сутрах», созданных, по-видимому, где-то между 150 и 350 годами н. э. (и переведенных на китайский язык Шикшанандой в 695—699 г.) говорится: «Существует сок, называемый хатака.

---

[112] Albirunī's India / Ed. E. C. Sachau: In 2 vol. L., 1910. Vol. I. P. 188—189.

[113] См.: *Hoernle R.* The Bower Manuscript. Calcutta, 1893—1912. P. 107.

[114] Согласно Р. Мюллеру и Э. фон Липпманну (см.: *Müller R., Lippmann E., von.* Entstehung und Ausbreitung der Alchemie. Vol. II. P. 179), термин «раса» в «Манускрипте Бауэра» не означает ртути; однако эта проблема еще далека от разрешения. По поводу ртути и алхимии в «Артхашастре» см.: *Patvardhan R. V.* Proceedings of I Oriental Congress. Poona, 1919. Vol. I. P. CLV; *Winternitz M.* Some Problems of Indian Literature. Calcutta, 1925. P. 101.

Один лян (около 30 граммов. — *Ред.*) этого раствора может превратить тысячу лянов бронзы в чистое золото». «Махапраджняпарамита-упадеша» (переведенный Кумарадживой в 402–405 гг.) высказывается еще более определенно: «Посредством снадобий и заклинаний можно превращать бронзу в золото. Умело применяя снадобья, можно превращать серебро в золото, а золото — в серебро. Силою духа человек может превратить глину или камень в золото». Цитаты подобного рода можно приводить и дальше, однако мы ограничимся пассажем «Махапраджняпарамита-шастры», содержательного трактата Нагарджуны, переведенного на китайский Кумарадживой (жившим в 344–413 гг., следовательно, за целых три века до возникновения арабской алхимии — ок. 760 г., связываемого с именем Джабира ибн Хайяна). Рассуждая о «метаморфозах» (нирмана, nirmāṇa), Нагарджуна приводит длинный список сиддхи (уменьшать до размеров атома, увеличивать до размеров всего обозримого пространства и т. п.; проходить сквозь каменные стены, ходить по воздуху, дотрагиваться рукою до луны и солнца), в конце которого упоминает о превращении «камня в золото и золота в камень». Затем он добавляет:

> Существует еще четыре вида нирман (метаморфоз): 1) в мире желаний (камадхату, kāmadhātu) можно преображать вещество (дравья, dravya) с помощью трав (ошадхи, oṣadhi), драгоценных предметов и магических талисманов; 2) существа, наделенные сверхъестественным знанием (абхиджня), могут преображать вещество своею собственной магической силой (риддхи-бала, ṛddhibala); 3) дэвы, наги, асуры и т. д. также могут преображать вещество — эту способность они получили в награду за добрые поступки, совершенные ими в [прошлых] существованиях (випака-бала, vipākabala); 4) обитатели материального мира (рупадхату) преображают вещество силою сосредоточения (самадхи-бала, samādhibala) (Lamotte 1944–1949/I: 382–383).

Таким образом, у нас есть основания полагать, что преображение металлов могло производиться не только с помощью алхимических снадобий, полученных из растений или минералов, или иных магических средств, но и «силою самадхи», то есть йоги. Вскоре мы увидим, что эта точка зрения разделялась и другими авторами.

Вообще, следует отметить, что, на наш взгляд, не существует никаких доказательств зависимости индийской алхимии от арабской. Алхимическую идеологию и практику мы обнаруживаем, как правило, в «аскетических кругах», которые даже и после мусульманского завоевания Индии почти не испытывали воздействия исламской культуры. Алхимия связана с йогой и тантризмом, традициями общеиндийскими и архаическими. Тантрическую алхимию мы обнаруживаем преимущественно в тех регионах, где влияние ислама было весьма слабым, — в Непале и у тамилов (последние называли алхимиков ситтар, sittar, то есть сиддха).

Именно тантрическая литература и тантрическая традиция сохранили для нас наиболее подробные сведения об алхимии и об алхимиках-сид-

дхах. В «Субхашита-санграхе»[115] говорится о принципиальном значении ртути; «Садхана-мала» (см.: SM/I: 350) упоминает расаяну как пятую сиддхи. Трактат Сиддхи Чарпати описывает алхимические процессы (ср. с фрагментом «Дева-манушья-стотра» в: Tucci 1923a: 137). «Шива-самхита» (см.: ŚiS III. 54) утверждает, что йогин может превратить любой металл в золото, вымазав его своей мочой и калом; подобные указания мы находим и в «Йога-таттва упанишаде» (74), где, впрочем, алхимия рассматривается как одно из препятствий на пути к йогическому совершенству (см.: YTU 30). Фундаментальный тантрический трактат, переведенный с тибетского А. Грюнведелем под названием «Die Geschichte der 84 Zauberer» (см.: Grünwedel 1916/V: 137–228), описывает алхимическую практику различных сиддхов: Карнари добывал эликсир с помощью мочи (см.: Ibid.: 165–167) и умел превращать медь в серебро, а серебро в золото (см.: Ibid.: 205–206); Чапари знал секрет тинктуры*, превращающей обычные металлы в золото (см.: Ibid.: 202); Гуру Вьяли пытался делать золото с помощью серебра и различных снадобий (см.: Ibid.: 221–222) и т. д. О другом тантрическом наставнике – Вагишваракирти Таранатха сообщает, что «с помощью магии он производил в немалом количестве эликсир жизни и раздавал его людям: старики в возрасте ста пятидесяти лет и больше снова становились молодыми (цит. по: Conze 1952: 177).

Все эти легенды и все эти указания на симбиоз тантризма и алхимии не оставляют никаких сомнений в том, что последняя призвана была выполнять сотериологические функции. Не следует видеть в ней некую «пра-химию», науку в ее примитивном состоянии – речь идет о духовной практике, которая, воздействуя на «материю», стремилась прежде всего к «духовному совершенству», к свободе и независимости духа. Если мы оставим в стороне фольклор, образовавшийся вокруг алхимиков (как неизбежно образовывался он и вокруг любых других «магов»), мы увидим определенную симметрию между алхимиком, превращающим «низкие» металлы в золото, и йогином, пытающимся извлечь из своего темного и порабощенного сознания свободный и независимый дух, в некотором смысле также обладающий «золотой» природой. В Индии – как, впрочем, и везде в мире – имела хождение формула «золото есть бессмертие» (amṛtam āyur hiraṇyam) (см.: MaitS II. 2. 2; AB III. 8. 2. 27; AitB VII. 4. 6 sq.). Золото – «солнечный» металл, единственный изо всех металлов могущий быть названным «совершенным»; его символизм тесно примыкает к символизму духа, духовной свободы и независимости. Употребляя золото в качестве питья, индийские алхимики рассчитывали продлить свою жизнь до бесконечности. Однако – указывает алхимический трактат «Раса-ратна-самуччая» – перед тем как «пить» золото, необходимо его очистить и «укрепить» с помощью ртути (цит. по: Ray 1903/I: 105).

То, что алхимия не должна рассматриваться как эмпирическая наука, как «пра-химия», достаточно ясно показывает глава «Сарва-даршана-

[115] Subhāṣitasaṃgraha / Ed. C. Bendall. L., 1900. P. 40, строфа, начинающаяся *rasaghṛṣṭaṁ yathā* и т. д.

* Тинктура (*лат.*)– настойка в воде, спирте или эфире.

санграхи» Мадхавы[116], посвященная расешвара-даршане (букв.: науке о ртути). Освобождение зависит от «крепости тела», следовательно, ртуть, укрепляющая тело и продлевающая жизнь, может пониматься как средство освобождения. В одном из процитированных «Сарва-даршана-санграхой» сочинений говорится, что «освобождение возможно благодаря познанию, познание — благодаря изучению, а изучение возможно лишь для того, кто здоров телом». Идеалом аскета является «освобождение при жизни», состояние дживанмукта. Раса (ртуть)[117] является сутью Шивы; ее называют также парада (pāradā), поскольку она «переправляет на другой берег мира». Ртуть также рассматривается как семя Хары (= Шивы), а абхра (abhra — слюда) — как ovum (яйцеклетка. — *Ред.*) богини (Гаури): вещество, возникающее в результате их любовного слияния, может сделать человека бессмертным. Весьма многие дживанмукты добились для себя подобного «тела славы» — текст упоминает в этой связи имена Чарвати, Капилы, Вьяли, Капали, Кандалаяны.

Мадхава подчеркивает сотериологическую функцию алхимии. «Учение о ртути (расаяна) не следует рассматривать как простое ответвление металлургии; на самом деле это быстрое и надежное средство, оставаясь в теле, достичь высшей цели, которой является освобождение». В алхимическом трактате «Раса-сиддханта», цитируемом Мадхавой, говорится: «Освобождению индивидуальной души (дживы) посвящено учение о ртути, о мыслящий!» В «Расарнаве» и в другом сочинении, которое Мадхава не называет (anyatrāpi), утверждается, что лицезрение ртути наделяет теми же религиозными заслугами, что и лицезрение фаллических символов Бенареса или любого другого святого места.

Подобно многим другим сочинениям тантризма и хатха-йоги, «Расарнава» начинается с диалога между Бхайравой (Шивой) и Богиней: Богиня спрашивает Шиву о тайне дживанмукти, а тот отвечает, что даже среди богов далеко не все знают эту тайну. Освобождение после смерти лишено ценности (строфы 4—5). В том же трактате сообщается, что, управляя дыханием (вайу, букв.: жизненный ветер) и употребляя ртуть, можно сохранять тело неопределенно долгое время. Этот метод напоминает йогу натхасиддхов, заключавшуюся в управлении «жизненным ветром» и упорядочивании выделения сомы; примечательно, что этот метод назывался самараса (Dasgupta 1946: 292 sq.). Существовали также аскеты, называвшие себя сиддхами шуддха-марга (Suddhamārga — «Чистого пути»), которые различали два вида «неуничтожимого тела»: тело «освобожденного при жизни» (дживанмукта) и тело парамукты (paramukta); первое возникает в результате «преображения» майи, бессмертно и не подвержено распаду, однако в конечном счете ему предстоит превратиться в «тело

---

[116] Ed. Ānandāshrama Series 51, 1928. 2nd ed. P. 48–53 / Tr. by E. B. Cowell and A. E. Gough (3th edition). L., 1908. P. 137–144.

[117] Некоторые течения в тантризме рассматривали ртуть как «порождающий принцип» и разрабатывали методы создания «ртутного фаллоса Шивы» (см.: Ray 1903/I: 79).

Чистого света» или «божественное тело», дивья-деха, или джняна деха; это второе тело, обладая исключительно духовной природой (чинмая, cinmaya), не принадлежит более материальному миру. На тантрическом языке два этих «неуничтожимых тела» называются соответственно байндава (baindava) и шакта (śākta). Согласно некоторым указаниям, натха-сиддхи также отличали сиддха-деху от дивья-дехи (см.: Ibid.: 293 sq.).

Итак, у нас есть основания утверждать, что физико-химические процессы расаяны должны были оказывать воздействие на психическом и духовном уровне[118]. «Эликсир»[145*], получаемый алхимическими средствами, наделяет тем же «бессмертием», что и тантрическая йога; точно так же, как йогин «работает» со своим телом и сознанием, для того чтобы преобразить первое в «божественное тело», а второе — в «чистый дух», алхимик «работает» с «материей», чтобы превратить ее в «золото», то есть ускорить и завершить процесс ее развития. Между «материей» и психофизическим телом человека существует мистическая взаимосвязь — это не должно нас удивлять, поскольку мы знаем, что уподобление человека космосу является принципиально важным моментом тантризма. Коль скоро «внешние» обряды, будучи «интериоризованы», могли приносить чисто духовную пользу, логично было бы ожидать подобных результатов и от «интериоризации» любого другого «практического» метода; в определенном состоянии сознания становится возможной связь с самыми разными уровнями мироздания. Алхимики продолжили архаическую традицию — нашедшую выражение в многочисленных примитивных мифах и обрядах — которая рассматривала материю не только как живой организм, но и как резервуар сакральных потенций: так же, как и первобытный колдун и тантрист, алхимик видел свою задачу в том, чтобы пробудить эти потенции и подчинить их себе. Космос уже не был для него плотным, инертным и «объективным»: посвященному он открывался как живое целое, руководимое «симпатией». Минералы, металлы, драгоценные камни не рассматривались как предметы, обладающие определенной экономической ценностью, — они воплощали в себе космические силы и, следовательно, были причастны к сакральному.

Китайская алхимия

Сходную ситуацию мы обнаруживаем и в Китае. Алхимия и здесь основывается на традиционных космологических принципах, разрабатывает мифологию эликсира бессмертия и «бессмертных святых», стремится не только к достижению долголетия, но к безмятежности и непосредственности духа (по поводу библиографии и состояния вопроса см. примеч. VII, 4). Золото и нефрит, соответствующие космологическому принципу ян, предохраняют тело от разложения. «Если положить золото и нефрит

[118] Приверженцы этого рода алхимии сохранились в Индии и до наших дней. См.: *Narayanswami Aiyar C. S.* Ancient Indian Chemistry and Alchemy of Chemico-philosophical Siddhānta-system of the Indian Mystics. Madras, The Third Oriental Conference, 1925.

в девять отверстий трупа, тление не коснется его», – пишет алхимик Гэ Хун, а Тао Хун-цзин (V в.) дает следующие разъяснения:

> Если проникнувший в древнее захоронение увидит, что покойник подобен живому, пусть знает, что в теле этого покойника, а также рядом с ним находится много золота и нефрита. Согласно установлениям династии Хань, князья и вельможи погребались в одеждах, украшенных жемчугом и нефритом, для того чтобы их тела не подвергались тлению»[119].

Ваза, сделанная из алхимического золота, наделяла своего владельца физическим бессмертием. Маг Ли Чжао-цюнь советовал ханьскому императору У-ди следующее:

> Принесите жертву очагу (цзао), и перед Вами предстанут [сверхъестественные] существа; когда перед Вами предстанут [сверхъестественные] существа, порошок киновари можно будет превратить в желтое золото; из этого желтого золота Вы сможете сделать сосуды для еды и питья, и тогда долголетие Вам обеспечено. Обладая долголетием, Вы сможете увидеть счастливых обитателей (сянь) острова Пэнлай, находящегося посреди морей[146*]. Если Вы их увидите и совершите жертвоприношения фэн и чжан[147*], Вы никогда не умрете[120].

Знаменитейший китайский алхимик Бао Пу-цзы (псевдоним Гэ Хуна, 254–334 гг.) (см. примеч. VII, 5) писал: «Если из этого алхимического золота сделать блюда и чаши и есть и пить из этой посуды, можно прожить очень долго» (цит. по: Waley 1930: 4). Золото, для того чтобы оказывать надлежащее действие, должно быть «приготовлено». «Обработанное» золото лучше естественного[121]. Китайцы считали, что любое вещество, находящееся в земле, обладает нечистой природой и, следовательно, подобно пище, должно быть перед употреблением «приготовлено» (Ibid.: 18).

> Если даже трава цзюйшэн может продлить жизнь,
> Что же не стремишься ты отведать Эликсира?
> Золото по своей природе безвредно,
> Кроме того, это самый драгоценный из всех предметов.
> Когда искусник (алхимик) включит его в свою диету,
> Жизнь его продлится вечно.
> Когда золотой порошок проникнет в пять внутренностей,
> Туман рассеется, как дождевые тучи под ветром.

---

[119] Цит. по: *Laufer B.* Jade. A study in Chinese Archeology and Religion. Field Museum; Chicago, 1912. P. 299. См. также *De Groot J. J. M.* The Religious System of the Chinese: In 6 vol. Leiden, 1892–1910. Vol. I. P. 269; Przyluski 1914: 8.

[120] Les Mémoires historiques de Se-ma-Ts'ien / Trad. par É. Chavannes. P., 1899. Vol. III. Pt. II. P. 465.

[121] Золото, полученное в ходе алхимической сублимации и трансмутации, обладало некоей высшей «витальностью» и, следовательно, могло наделять бессмертием. Задачей алхимии было создание «трансцендентного» золота, с помощью которого можно было бы «одухотворить» человеческое тело. См.: *Laufer B.* Books revieu // Isis. 1929. № 2. P. 331.

Седые волосы снова станут черными;
Выпавшие зубы вернутся на свое место.
Немощный старец превратится в юношу, полного желаний;
Ветхая старуха снова станет молодой девушкой.
Тот, кто изменил облик и избежал опасностей жизни,
Достоин называться истинным человеком[122].

Впервые в китайской истории алхимия упоминается именно в связи с «приготовлением» золота: в 144 году до н. э. был выпущен императорский указ, угрожавший публичным наказанием всем, кто будет уличен в подделке золота (цит. по: Dubs 1947: 63). Согласно В. Г. Барнсу, первые упоминания алхимии могут относиться к IV или III векам до н. э. Дабс считает (Ibid.: 77), что основателем китайской алхимии был некий Цзоу Янь, современник Мэн-цзы (IV в. до н. э.). Прав он в этом или нет, для нас важно отличать «пра-химию» от алхимии как сотериологической практики: эта последняя, вплоть до XVIII века, основывалась на идеологии (как правило, даосского происхождения), ставившей перед собой совсем другие задачи, чем «приготовление золота».

Золото обладает «царственной» природой: оно пребывает в «Средоточии» земли и мистически связано с цзюэ (сернистым мышьяком или серой), желтой ртутью и будущей жизнью («желтыми источниками»). Именно так оно описывается в трактате «Хуай-нань-цзы» (122 до н. э.), автор которого допускает, помимо прочего, и возможность «быстрой» трансмутации металлов (цит. по: Ibid.: 71–73). Трактат принадлежит, по всей видимости, одному из учеников Цзоу Яня – если только не самому наставнику (см.: Ibid.: 74). Представление о естественном преображении металлов возникло в Китае достаточно рано; известно оно также в Аннаме, Индии и Индонезии. Тонкинские крестьяне говорят: «Черная бронза – мать золота». Бронза естественным образом превращается в золото, однако для того, чтобы это произошло, необходимо, чтобы она пробыла в земле достаточно долгое время. «Также аннамиты убеждены, что золото, добываемое в рудниках, медленно образуется в течение веков и что, если бы древние люди вздумали копать на местах нынешних рудников, они нашли бы там вместо золота бронзу» (Przyluski 1914: 3). Алхимик только убыстряет процесс превращения металлов: подобно своему западному коллеге, китайский алхимик помогает природе, ускоряя течение времени. Однако не следует забывать и о том, что превращение металлов в золото обладает и духовным аспектом: поскольку золото является «царственным», «совершенным», «свободным от загрязнений» металлом, алхимический процесс подразумевает также и «совершенствование» природы, то есть, в конечном счете, ее «очищение» и «освобождение». Возникновение металлов в лоне земли подчинено тем же временны́м

[122] Ts'an T'ung Ch'i, XXVII / Transl. by A. Waley // Waley 1930: 11. «Цань Тун Ци» – популярное алхимическое сочинение Вэй Бо-яна (псевдоним в стиле Лао-Цзы; 120–150 н. э.); в переводе его название означает «Сочетание сложных соответствий». По поводу этого трактата см: Davis, Lu Ch'iang Wu 1932: 212–216; Johnson 1928:133.

ритмам, что «связывают» человека в его нынешнем «плотском», «падшем» состоянии: ускорить процесс возникновения металлов с помощью алхимии означает освободить их от законов времени, но сходную цель — освобождение из-под власти времени и достижение «бессмертия» — преследует также йогическая и тантрическая практика. Вспомним еще раз о ведийском изречении: золото есть бессмертие.

Таким образом, мы видим, что алхимический процесс всегда связывается с идеей освобождения от времени. В китайской культуре мотивы «приготовления золота», «получения снадобья бессмертия» и «материализации бессмертных» относятся к единому контексту: Люань Дай обещал императору У, что совершит все три вышеназванных чуда, однако преуспел только в последнем из них (Se-Ma-Ts'ien/III: 479). Другой знаменитый персонаж, Лю Сян (79—78 до н. э.), обещал «приготовить золото», но также потерпел неудачу (цит. по: Dubs 1947: 74).

Несколькими веками позднее Бао Пу-цзы (Гэ Хун) пытался объяснить неудачу Лю Сяна тем, что тот не обладал «истинным снадобьем» («философским камнем») и не был духовно подготовлен (алхимик должен поститься сто дней, очищаться благовониями и т. д.). Да и невозможно осуществить алхимическую трансмутацию, находясь во дворце, — добавлял Бао Пу-цзы: для этого необходимо жить в уединении, вдалеке от мирян. Одних книг также недостаточно для познания секретов алхимии; книги нужны только для начинающих, а подлинные тайны передаются лишь устно и т. д.[123].

Тема поисков эликсира связана с темой странствий к далеким и таинственным островам, где живут «бессмертные»: встретиться с «бессмертными» означает преодолеть условия человеческого существования и приобщиться некоему вневременному и блаженному бытию. Вполне возможно, что экспедиции, предпринимаемые в поисках этих «сверхъестественных островов», приводили к географическим открытиям — ведь и в Европе именно поиски рая и Островов блаженных привели к великим географическим открытиям по ту сторону океана. Вообще, не стоит забывать, что импульс предприятиям подобного рода всегда придает миф, изначальный образ некоего земного рая, неподвластного времени, где живут «совершенные» и «бессмертные» (в разных традициях он называется по-разному — Швета-двипа (см. примеч. VII, 1), Остров блаженных, Авалон и т. д.). Мечта о встрече с бессмертными с блаженных островов занимала первых императоров династии Цинь (219 до н. э.) (Se-Ma Ts'ien/II: 143, 152; III: 437) и императора У династии Хань (110 г. до н. э.) (см.: Ibid./III: 499; Dubs 1947: 66). Ностальгия по мифической стране, где находится «снадобье бессмертия», не забывается и в Средние века; только вместо «сверхъестественных островов, находящихся посреди восточных мо-

[123] См.: Dubs 1947: 79—80 и *Davis T. L., Chen K. F.* The Inner Chapters of Pao-p'u-tzu // Isis, 1940—1942. Vol. 74. P. 287—325. По поводу аскетических и духовных практик, предваряющих алхимическое «делание», см. также: *Davis T. L., Lu Ch'iang Wu.* Chinese Alchemy // The Scientific Monthly. 1930. P. 230, 231, 234.

рей», теперь говорится о других далеких и не менее чудесных странах – Индии, западной Азии. Император Тай-цзун (VII в.) держал при дворе некоего брахмана Нараянасвамина, которого Ван Сюань цзы привез из Индии в 648 году (см.: Waley 1930: 23). Этот алхимик ведал тайну снадобий, продлевающих жизнь. В 664–665 годах буддийский монах Сюань Чжао получил от Гао-цзуна повеление привезти из Кашмира индийского мага по имени Локадитья, который, по слухам, владел эликсиром жизни[124]. В 1222 году Чингисхан велел даосскому алхимику Чан чуню прибыть к нему в Самарканд. Когда Чингисхан спросил Чан чуня, обладает ли он эликсиром жизни[125], алхимик ответил искренне: «У меня есть средства, охраняющие жизнь (талисманы против дурных влияний), но нет эликсира бессмертия».

С определенного момента в литературе начинают различаться эзотерическая и экзотерическая алхимия. Бэн Сяо (кон. IX в. – нач. X в.), комментируя трактат «Цань Тун Ци», указывает на существование двух видов алхимии – экзотерической, использующей реальные вещества, и эзотерической, имеющей дело только с «душами» этих веществ (Waley: 15). Задолго до него подобное различение делал и Хуэй сы (515–577 гг.). «Эзотерическая» алхимия подробно рассматривается в «Трактате о Драконе и Тигре» Су Дун-по, написанном в 1110 г. «Чистые», «трансцендентные» металлы отождествляются здесь с частями тела; алхимический процесс должен происходить не в лаборатории, а в «теле и душе» практикующего. Су Дун-по пишет:

> Дракон – это ртуть. Он же является семенем и кровью. Он исходит из почек и сохраняется в печени <...> Тигр – это свинец. Он же является дыханием и телесной силой. Он исходит из духа и сохраняется в легких <...> Когда дух движется, дыхание и сила движутся вместе с ним. Одновременно с наполнением почек текут кровь и семя (цит. по: Waley 1930: 15; см. также: Davis, Lu Ch'iang Wu 1932: 255).

Если в Индии алхимия была тесно связана с тантрической йогой, то в Китае никогда не прерывалась связь алхимии с даосизмом. Ритмизация дыхания, столь важная для даосов (см. выше с. 92), играла заметную роль и в алхимической практике. Бао Пу-цзы пишет:

> Чтобы научиться правильно использовать дыхание, практикующий должен вдохнуть воздух носом и, зажав его двумя пальцами, считать про себя удары сердца. Насчитав 120 ударов, он должен выдохнуть воздух ртом. Необходимо добиться того, чтобы в ушах не слышался ни шум от вдоха, ни шум от выдоха <...>. Постоянно упражняясь, практикующий должен научиться задерживать дыхание <...> на срок до тысячи ударов сердца. Старец, освоивший этот метод, превратится в юношу (цит. по: Johnson 1928: 47–48).

---

[124] См.: Mémoire sur les religieux éminents qui allérent chercher la loi dans les pays d'Occident / Ed. E. Chavannes. P., 1894. P. 21.

[125] См.: *Waley A.* The Travels of an alchemist. The journey of the taoist Ch'ang-ch'un from China to the Hindukush at the summons of Chingiz Khan. L., 1931. P. 131.

Алхимия, духовная практика

Мы не будем рассматривать здесь вопрос о происхождении китайской алхимии: что бы ни являлось ее первоначальной задачей — получение «золота», «снадобья бессмертия» или, как полагает Уэйли (см.: Waley 1930: 18–19), искусственной киновари, совершенно очевидно, что речь в любом случае шла о символических, сакральных величинах. (Красный цвет обозначает жизненное начало, кровь: киноварь рассматривалась как средство продления жизни, почему мы и обнаруживаем ее уже в доисторических погребениях.) Не следует забывать также и о символическом и сакральном характере металлургии, «тайной» практики, с помощью которой «обогащали» руду и «очищали» металлы; алхимия с ее стремлением к «ускоренному развитию» металлов продолжила именно эту традицию (по поводу «секретов металлургии» и ее связи с алхимией см. примеч. VII, 5). Возможно, что в какой-то момент на основе алхимии возникла примитивная химия, развившаяся в конце концов в эмпирическую науку, основывающуюся исключительно на опыте и наблюдениях. Возможно. Однако смешивать алхимию с пра-химией нам все равно не следует. Ничто не указывает на то, что алхимики проявляли интерес к химическим явлениям. Ф. Шервуд Тейлор пишет по поводу александрийских алхимиков следующее:

> Имея дело с серой, они не могли не заметить любопытных явлений, возникающих в ходе постепенного нагревания этого вещества в его расплавленном состоянии. Между тем, хотя сера упоминается в их сочинениях сотни раз, о ее свойствах — помимо ее действия на металлы — не говорится ни слова. Это настолько противоречит духу классической греческой науки, что мы вынуждены прийти к выводу об отсутствии у алхимиков интереса к природным явлениям, не могущим непосредственно служить их целям <...>. Мы не можем рассматривать алхимию как начало науки <...>. Алхимик никогда не пользуется научной методологией[126].

Идеал алхимии — вера в то, что человек может сотрудничать с природой, — даже в Европе оказывал влияние на умы вплоть до XVIII века:

> То, что сделала вначале природа, то можем сделать и мы, если сумеем повторить путь, которым она следовала. То, на что ей понадобились, быть может, века, проведенные в подземном уединении, мы заставим ее сделать в одно мгновение, помогая ей и помещая ее в лучшие условия. Так же, как мы выращиваем хлеб, так же сможем мы выращивать и металлы[127].

Связь между йогой и алхимией станет понятной, если мы примем во внимание сотериологический характер обеих этих практик: и та и другая

---

[126] *Sherwood Taylor F.* A Survey of Greek Alchemy // The Journal of Hellenic Studies, 1930. Vol. 50. P. 110.

[127] Reynaud J. Études encyclopédiques. T. IV. P. 487. Цит. по: Daubrée A. La génération des minéraux métalliques dans la pratique des mineurs du Moyen Age, d'après le Bergbüchlein // Journal des Savants, 1890. P. 383.

экспериментируют с «душой», используя в качестве лаборатории человеческое тело; в обоих случаях мы наблюдаем стремление к «очищению», «совершенству», «конечному преображению». Тесная связь алхимии и мистики — явление, характерное не только для Индии и Китая. Уже первые суфии (в древнем смысле этого слова — «владеющие тайной преображения»), такие как Джабир ибн Хайян, Саих Алави и Зу-н-Нун аль-Мисри, для выражения идеи очищения души с помощью аскезы нередко прибегали к алхимическому символизму. Как отмечает Массиньон, «между двумя этими архетипическими мифами, повествующими о человеческом познании, — мифе об ученом и мифе о мистике — родство намечается a priori; алхимик, занятый поисками Эликсира, "живой воды", преображающей все и вся, близок аскету, стремящемуся обрести Дух, все и вся освящающий» (Massignon 1922/II: 931)[128].

Индийская йога, стремящаяся к усвоению любого «конкретного» метода, не могла, разумеется, пройти мимо столь разработанной практики, как алхимия. В определенные моменты мы наблюдаем почти полное слияние двух этих «духовных наук»: и та и другая противопоставляют себя «чистой спекуляции», познанию сугубо метафизического характера; и та, и другая имеют дело с «живой материей», пытаются ее преобразить, изменить ее онтологический статус; и та и другая стремятся выйти из-под власти законов времени, упразднить «обусловленность бытия», достичь блаженства и свободы, одним словом — «бессмертия».

[128] По поводу связи алхимии с исмаилитским гнозисом см.: *Corbin H.* Le livre du Glorieux de Jābir ibn Hayyān. Alchimie et Archétypes // Eranos-Jahrbuch. Zürich, 1950. Vol. XVIII. P. 47–114.

Глава VIII
ЙОГА И АБОРИГЕННАЯ ИНДИЯ

Пути к свободе

В грандиозном духовном синтезе тантризма мы смогли различить влияния разного происхождения и разной степени важности: с одной стороны, сохранено было наследие ведийского культа и брахманизма, обогащенного нововведениями «Бхагавадгиты» и сектантских течений, с другой стороны, были усвоены многие элементы средневекового буддизма, алхимии и автохтонной духовности. Мы убедились, что йогическая практика имела для тантрического синтеза принципиальное значение: с ее помощью удалось уподобить друг другу и интегрировать в единую систему самые разноплановые уровни опыта — такие, например, как иконография, эротика и алхимия. Как и в предшествующих синтезах (эпос, «Бхагавадгита» и т. д.), именно специфически йогические приемы — ритмизация дыхания, медитация — смогли обеспечить «переоценку ценностей». Этот процесс интеграции сохранил свое поступательное движение даже и по окончании «золотого века тантризма», после упадка буддизма ваджраяны и мусульманского вторжения. Мы не будем здесь рассматривать историю этого процесса (иногда крайне запутанную), поскольку говорить о нем значило бы едва ли не то же, что говорить обо всей религиозной и культурной жизни Индии. (Достаточно будет вспомнить хотя бы то, что различные формы йоги — «благочестивая», мистическая, эротическая, «магическая» — оказали огромное влияние на возникновение литературы на живых языках и, соответственно, на формирование духовного облика современной Индии.) Приводя примеры из самых разнообразных областей (фольклор, «народный мистицизм», секты, суеверия и т. д.), мы только хотим показать, сколь многообразным и зачастую противоречивым интерпретациям подвергалась йога на различных культурных уровнях. Наше краткое исследование будет постепенно как бы расширяться «в пространстве и времени» так, чтобы читатель смог окинуть взглядом также и протоисторию Индии. Подобное «погружение в архаику» будет весьма поучительным: мы увидим, сколь бесчисленны исторические обличья йогина и санньяси — от творящего «чудеса» и «исцеляющего» колдуна и факира, от мага-людоеда и экстремистски настроенного вамачари до идеально настроенного аскета и возвышенного мистика.

Причину тому, что все вышеуказанные типы людей могли называться одним общим словом «йогины», следует видеть в том, что любая индий-

ская духовная практика так или иначе была связана с йогой: в народной среде йогины всегда рассматривались как грозные маги, наделенные сверхъестественными способностями[129]. Несмотря на сдержанное отношение Патанджали и других наставников йоги к сиддхи, уподобление йогина «магу» становилось практически неизбежным. Непосвященным весьма трудно было понять разницу между освобождением и неограниченной свободой, между дживанмуктой и «бессмертным» магом, могущим позволить себе все что угодно, не опасаясь кармических последствий. Примеры подобного рода «смешений» мы увидим, когда будем говорить о Горакхнатхе и натхасиддхах. В «смешениях» этих нет ничего удивительного — ведь свобода может выражать себя в самых разнообразных и зачастую антиобщественных формах; свободный человек более не чувствует себя связанным законами и предрассудками, ставит себя над любой этикой и над любыми социальными формами. «Эксцессы» и «извращения», о которых повествуют легенды о вамачари, жестокости и преступления капаликов и агхори являлись, с индийской точки зрения, доказательствами полного освобождения от общественных условностей и от каких бы то ни было условий вообще. Не будем забывать, что для индийской мысли нормальная человеческая жизнь является синонимом порабощенности, неведения и страдания; свобода, познание, блаженство достижимы лишь тогда, когда с «нормальностью» будет покончено, — нетрудно представить, как подобная установка могла служить метафизическим оправданием любых эксцессов и любых извращений, являющихся также вполне эффективным средством выхода за пределы повседневности. Однако следует отметить, что экстремисты всегда оставались в Индии в меньшинстве, что влиятельные духовные движения никогда не одобряли крайних методов, когда нигилизм опасно приближается к прямому бесстыдству, и что циники, вольнодумцы, адепты «страшных учений» находились по большей части на периферии индийской аскезы и мистики. И все же справедливости ради следует признать, что идеология таких вполне респектабельных духовных движений, как индуизм и махаяна, понимаемая буквально, могла служить оправданием для самых радикальных попыток выхода за пределы «нормы».

С другой стороны, все подобные эксцессы, совершаемые «во имя спасения», не могли не создавать предпосылок для проникновения в индуизм обрядов, вытесненных на низшие уровни культуры, и обычаев, характерных для низших каст; тантризм усвоил все (включая бытовые) разновидности народной магии, эротическая йога позволила выйти из подполья тайным оргиастическим культам и сластолюбивым маньякам, которые — не возникни вдруг мода на тантрическое майтхуна и хатха-йогу — были бы обречены прозябать на периферии общественной и религиозной жизни. Как и любой гнозис и любая мистика, добившиеся успеха и ставшие популярными, тантрическая йога, охватывая своим влиянием все боль-

[129] См.: *Bloomfield M.* On false ascetics and nuns in Hindu fiction // JAOS 1924/44: 202–242, в первую очередь 213–218.

шие и большие слои населения, была при этом бессильна предотвратить процесс деградации. Целостная йога доступна далеко не для всех, и поэтому многие довольствовались заимствованием тех или иных внешних форм, механическим выполнением тех или иных упражнений. Такова участь всех духовных «посланий», воспринимаемых и переживаемых массами без предварительной инициации. С индийской точки зрения этот процесс деградации соответствует нисходящему движению в конце цикла: во времена кали-юги истине неизбежно суждено пребывать сокрытой во мраке неведения. Вот почему должны постоянно появляться новые наставники и приспосабливать вневременное учение к скромным способностям своих «падших» современников. Однако, когда у нас зайдет речь о Горакхнатхе и 84 сиддхах, мы увидим, что даже это обновленное «послание» новых учителей подверглось воздействию со стороны масс (возрастание роли масс является характерной чертой кали-юги), пришло в упадок и наконец забылось полностью; удивительного в этом нет ничего — каким бы возвышенным идеалам ни следовал духовный наставник, образ его, пройдя сквозь призму народного воображения, становится неотличим от архетипического образа «Великого мага», «освобожденного при жизни», обладающего всеми сиддхи.

Агхори и капалика

В рассматриваемом нами духовном процессе один момент представляет особый интерес: деградация идеологии, происходящая из-за непонимания выражающего ее символизма. Вот пример: известно, что многие индийские аскетические течения придавали большое значение медитациям, происходящим на кладбище (шмашана) в окружении трупов. Символический смысл подобных акций разъяснялся в литературе нередко: кладбище означает целокупность психоментальной жизни, порождаемой представлением о реальности «я»; трупы символизируют различные виды ощущений и мыслительных актов. Йогин, поместив себя в центре своего мирского сознания, сжигает все, что питает его активность — точно так же, как на кладбищах сжигают трупы. Медитация на кладбище является быстрым и эффективным способом «сжечь» все свои эгоистические наклонности; одновременно, вызывая страшных демонов и подчиняя их своей воле, йогин избавляется и от страха.

Однако шиваитские аскеты, принадлежащие к категории агхори, или агхорапантхов (aghorapanthī), порою были склонны понимать символизм «кладбищ и трупов» вполне буквально. Их название переводится как «неужасные» (агхора); агхорапантхи — те, кто следуют путем Шивы, почитаемого в образе «Неужасного». Связь этих аскетов с тантризмом очевидна. Агхори ели из человеческих черепов, часто посещали кладбища и вплоть до конца XIX века занимались каннибализмом: Крук упоминает об агхори из Уджайна, который в 1887 году съел приготовленный для сожжения труп (см. примеч. VIII, 1). Эти аскеты вообще были весьма небрезгливы в отношении пищи и ели любое мясо, за исключением кони-

ны. В оправдание этой практики они ссылались на необходимость упразднения естественных человеческих вкусов и наклонностей, на отсутствие различий между добром и злом, приятным и отвратительным и т. д. Подобно тому, как человеческие экскременты удобряют бесплодную почву, пожирание мерзостей укрепляет тело и подготавливает дух к медитациям (Barrow 1893: 222). Агхори не признавали кастовых или религиозных различий; родители – не более чем простая случайность (см.: Ibid.: 223). Существовало две разновидности этих аскетов: шуддха (śuddha – «чистые») и мали (malī – «грязные»). Одни из них уверяли, что почитают Ситалу Деви, другие – Парнагири Деви[130], третьи – Кали. Любой шиваит, к какой бы касте он ни принадлежал, мог стать агхори. Согласно Барроу, в эту секту допускались все кто угодно (даже джайны) – за единственным исключением вишнуитов (см.: Ibid.: 210). Агхори не признавали религиозных изображений и не почитали никого, кроме Бога и своих гуру (см.: Ibid.: 233). Для них считалось обязательным соблюдение обета целомудрия. Жизнь свою они проводили в странствиях; ученик (чела) мог стать гуру только через 12 лет после смерти своего духовного наставника. Каждого гуру всегда сопровождала собака. Своих умерших они хоронили в сидячем положении и со скрещенными ногами (см. ниже с. 357).

Агхори – не более чем наследники древнего и более влиятельного аскетического ордена капалика («украшенных черепами»). Уже в «Майтраяни упанишаде» (VII. 8) упоминается капалика; надпись первой половины VII века сообщает о боге Капалешваре и его аскетах (Bhandarkar 1913: 118; ср.: BS II. 2. 37). Капалики почитали Шиву в образе Махакала («великого разрушителя») и Капалабхрити («украшенного черепами»). Во многих отношениях они напоминают тантрических вамачари, однако их оргии носили еще более разнузданный и жестокий характер. Начиная с VI века учащаются упоминания о них в литературе: «Дашакумара-чарита» (VI в.); Сюань Цзан, встретивший их в своем индийском путешествии (630–645); Бхавабхути (VIII в.), изобразивший в своей драме «Малати-мадхава» капалику по имени Агхорагханта, собирающегося принести девственную Малати в жертву богине Чамунде. Похожий эпизод мы встречаем и в «Прабодхачандродае», поставленной на сцене в 1065 году; авторство этой пьесы принадлежит санньяси по имени Кришнамишра, судя по всему, достаточно хорошо знакомому с капаликами. Вот что говорит по ходу действия один из них:

> Мое ожерелье и мои украшения сделаны из человеческих костей. Я живу среди пепла умерших и ем из черепов <...>. Мы пьем из черепов брахманов; наш священный огонь мы разжигаем человеческим мясом, мозгами и легкими, и мы приносим Страшному богу (Маха-бхайраве, Mahābhairava) человеческие жертвы, залитые свежей кровью, текущей из перерезанных глоток <...>. Мощь нашего вероучения такова, что я отдаю распоряжения Харихаре и самым великим и древним из богов; я останавливаю ход планет в небе; я погружаю землю со все-

[130] Богиня, почитаемая в Пали (неподалеку от Аджмера), и считающаяся покровительницей аскетов (см.: Barrow 1893: 210).

ми ее горами и городами в воды и выпиваю эти воды во мгновение ока <...>. Тот, кто подобен богам, кому луна служит гребнем, кто с упоением обнимает женщин не менее прекрасных, чем Парвати[148*], – тот познал высшее блаженство.

В «Прободха-чандродае» капалику сопровождает капалини (kāpālinī); одетая так же, как и он, полногрудая капалини танцует вместе с ним, повинуясь указаниям Бхайравы. Нет никаких сомнений, что обряды капаликов имели весьма вольный характер: «Для того чтобы приобрести восемь великих сиддхи, совершенно необязательно отказываться от чувственных удовольствий». Рамануджа, различающий две разновидности капаликов – «умеренных» и «крайних», подчеркивает эротический характер их обрядности (ŚrBh II. 2. 35–38). Он вкладывает в уста Капалы следующее высказывание: «Тот, кто познал истинную природу шести мудр, тот, кто знает высшую мудру, тот, представляя себя во время медитации сидящим в позе бхага-асана (bhagāsana – то есть сидящим на pudendum muliebre*), достигает нирваны».

Европейские путешественники (равно как и «Дабистан»[149*]) смешивают капаликов и агхори с йогинами вообще. Приведенное в «Дабистане» описание предельно выразительно: «Некоторые из членов этой секты ("йогинов") смешивают свои выделения и, процедив их через ткань, пьют, уверяя, что это наделяет способностью к великим делам; также они утверждают, что знают всякие диковинные вещи. Тех, кто делает это, называют атилиа (atilia), а также акхори»[131]. В другом месте автор «Дабистана», по всей видимости, смешивает капаликов с какой-то из сект вамачари; по крайней мере, по поводу лингама и бхаги он сообщает следующее:

Этот культ существует во многих местах и у многих индусов. Весьма многие из них практикуют агама (āgama), во время которого позволено пить вино, – те же, кто вместо обычной чаши используют человеческий череп (называемый капала), испытывают от питья особое удовольствие. Они уверяют, что им позволено убивать любых животных и даже людей, причем называют это бала (bala – удаль). По ночам они уходят в места, называемые шмашана (кладбища), где сжигаются трупы; там они напиваются, пожирают плоть сожженных трупов и прилюдно совокупляются с женщинами, называемыми шакти-пуджа (śaktipūjā).

Автор располагает достаточно подробными сведениями – ему известно, что нормальному совокуплению эти тантристы предпочитают инцест, известно о важной роли, которая отводится в их обрядах лули (lulī – публичным женщинам), называемым дэва-канья (devakanyā); знает он также о существовании в этом культе двух направлений, одно из которых называется бхадра («чистое»), а другое (значительно более популярное) – вакра («нечистое»). Известно автору и о том, что во время полового акта женщина персонифицировала богиню. Он лично наблюдал капалику, медитировавшего сидя на трупе, а в Гуджерате встретил некоего Махадео,

---

* наружных половых органах (*лат.*).

[131] Dabistān: 129–160. Напомним, что *Дабистан* был составлен в XVII в. Мухсином-и-Фани.

который проделывал подобные вещи каждую ночь. Бесплодным женщинам рекомендовалось провести ночь с гуру.

Сведения, приводимые Мухсином-и-Фани, имеют несколько беспорядочный характер — по-видимому, он смешивает эротические обряды капаликов с оргиями (расамандали, rāsamaṇḍalī) валлабхачарьев (об этих последних см. примеч. VIII, 2). Однако оргиастические наклонности капаликов не вызывают сомнений: существуют даже указания на сезонные коллективные оргии, в которых принимали участие все члены секты. Согласно «Каумуди-махотсава-натаке», эти празднества происходили весной (васантотсава, vasantotsava) и осенью (каумудимахотсава, kaumudīmahotsava) и имели ярко выраженный оргиастический характер[132]. Примечательно, что в этих церемониях принимали участие не только все капалики, но также «материалисты» и «циники», локаятики — то есть те, кто полностью отрицали ведийскую традицию и все ценности индуизма. «Сезонный» и «оргиастический» характер празднеств сближает их с архаическим доиндоевропейским культом растительности. Любопытно отметить, что некоторые источники приписывают инициативу проведения подобных сезонных оргий капаликам, однако указывают, что также в них принимали участие и локаятики, — мы видим здесь попытку «увязать друг с другом» сезонные празднества, тантрические оргии и эксцентрические выходки «материалистов», каннибалов и «украшенных черепами». Эта подробность позволяет нам увидеть, каким именно образом происходил синтез тантрической йоги с духовными ценностями аборигенной Индии.

Р. Гейне-Гельднер указал на связь человеческих жертвоприношений и охоты за черепами, весьма распространенных в Ассаме и Бирме, с идеологией матриархата, сохранившейся в отдельных регионах Тибета и Гималаев. В Индии как таковой некоторые из этих архаических культурных элементов сыграли немаловажную роль в триумфальном шествии тантрического шактизма (центром которого как раз и был Ассам = Камарупа). Таков этнологический аспект проблемы; но нас больше интересует ее историко-религиозный аспект — «духовное», «символическое» переосмысление доисторической обрядности, включавшей в себя человеческие жертвоприношения и культ черепов.

Этот процесс можно представить себе следующим образом: 1) архаическая идеология, так или иначе связанная с лунным символизмом, обосновывала, помимо прочего, человеческие жертвоприношения и охоту за черепами; народы, придерживающиеся этой идеологии, находились в историческую эпоху на периферии индуизма; 2) в эпоху расцвета индийской духовности образы кладбища, трупов, скелетов были переосмыслены и интегрированы в символическую систему мистико-аскетического типа: медитировать, сидя на трупе, украшать себя черепом и т. п. означало теперь предаваться духовным упражнениям, соответствующим менталитету совсем иного типа, чем менталитет, к примеру, охотников за черепами; 3) при вступлении двух этих идеологий в контакт — в по-

[132] См.: *Shastri P. R.* The Lokāyatikas and the Kāpālikas // IHQ 1931/VII: 135.

граничных регионах (Ассам, Гималаи) или в тех областях внутренней Индии, где лучше сохранились элементы архаической культуры, — мы наблюдаем феномен псевдоморфоза* и обесценивания ценностей. В культурной среде, насыщенной матриархальными элементами, тантрическая йога неизбежно приобретает «сладострастный», «развратный» характер, а для попавшего в эту среду капали не так уж трудно забыть о йогическом значении «трупов» и «скелетов» и стать обычным охотником за головами и каннибалом (причем далеким от «философии» каннибализма, представлявшей собой, как показал Эвальд Фольхардт, куда более осмысленную, чем это принято считать, систему). Эта взаимная деградация и обесценивание происходят в первую очередь из-за «смешения символов», из-за того, что многие из них забываются или перестают должным образом пониматься. С феноменами подобного рода нам придется сталкиваться и в другом культурном контексте, когда мы будем говорить о символических, мифологических и «технических» системах, интегрированных йогой.

Горакхнатх и 84 сиддха

Существует довольно значительная йогическая секта, называющаяся горакхнатхи (gorakhnāthī — в честь своего основателя Горакшанатхи/Горакхнатха) или канпхата-йоги (kānphaṭayogī) — последнее название объясняется тем, что посвящаемым в секту протыкают уши, для того чтобы украсить их огромного размера серьгами (kān = ухо, phaṭa = проколотое). Выше мы отмечали (см. с. 215), что Горакхнатх считался основателем хатха-йоги — ему приписывалось авторство первого трактата, излагающего принципы этой школы (ныне утраченного). В любом случае связь между Горакхнатхом, канпхатами и хатха-йогой не вызывает сомнений: канпхаты нередко называли себя просто «йогины», и их литература включает в себя сочинения по хатха-йоге, в том числе такие знаменитые, как «Хатха-йога-прадипика», «Гхеранда-самхита», «Шива-самхита», «Горакша-шатака» и т. д. Но идеология и практика этого аскетического ордена выходят за пределы хатха-йоги как таковой. По сути, мы имеем дело с очень влиятельным движением, начиная с XII века ставшим весьма популярным и интегрировавшим самые разнообразные религиозные, магические и алхимические традиции и практики, как (и по большей части) шиваитские, так и буддистские.

Это движение, у истоков которого стоят Горакхнатх, Матсьендранатх и другие знаменитые сиддхи — персонажи исторические, но окутанные плотной пеленой мифов, следует, очевидно, рассматривать как «новый всплеск» глубинной индийской духовности, сохранившейся у аборигенного населения. В наши дни Горакхнатх — не более чем деградировавшая секта, причем процесс этой деградации длится, по всей видимости,

---

* Псевдоморфоз (от *греч.* pseudos — ложь, и morphē — форма) — букв.: ложные формы, мнимые формы.

уже несколько веков. Однако мифология и фольклор, связанные с именами их основателей, свидетельствуют о том, что в период после крушения буддизма в Восточной Индии и до начала нового времени их авторитет был весьма велик. Эта мифология и этот фольклор — пусть даже и сравнительно «поздние» со строго хронологической точки зрения — сохраняют тем не менее весьма архаические элементы, игнорировавшиеся «официальной» (то есть более или менее связанной с *письменной традицией*) культурной средой, такой как брахманистская, буддистская, джайнская или сектантская. Народные легенды и литература на живых языках, посвященные Горакхнатху, натхам и сиддхам, выражают подлинную духовную ностальгию поверхностно индуизированных масс. Примечательно, что этот фольклор и литература посвящены именно сиддхам, то есть тантрическим алхимикам, наставникам и святым (и в первую очередь, легендарному «создателю» хатха-йоги), понимавшим *освобождение* как *завоевание бессмертия*. Мы увидим, каким огромным значением обладает «тема бессмертия» в фольклоре и литературе, посвященных Горакхнатхе и натхам; трудно избавиться от впечатления, что этот мотив — продолжающий и завершающий тему джинванмукта, «освобожденного при жизни», — выражает ностальгию всей индийской души.

О Горакхнатхе как историческом персонаже нам не известно почти ничего — слишком рано он был окутан облаком мифов, превращен народной молвой в полубога; легенды о нем распространены почти по всей Западной и Северной Индии — от Непала до Раджпутаны, от Пенджаба до Бенгалии, от Синда до Деккана. Даты его жизни можно поместить приблизительно между IX и XII веками; его заслугой является создание нового синтеза шиваитских традиций (пашупата), тантризма и учения сиддхов, то есть «совершенных» йогинов — учения, о котором нам известно весьма немного. В определенном смысле горакхнатхи продолжают традиции таких шиваитских сект, как пашупата, лакулиша (lākuliśa), каламукха (kālāmukha) и капалика (Briggs 1938: 218). Также совершали они и тантрические обряды «левой руки»[133] и помимо Горакхнатха, отождествлявшегося с Шивой, почитали еще девятерых натхов и 84 сиддхов. Собственно, и самого Горакхнатха — поскольку как о реальной личности о нем все равно почти ничего не известно — мы имеем полное право причислить к категории сиддхов и натхов. Проблему 84 сиддхов (см. примеч. VIII, 3), еще весьма мало изученную, мы здесь затрагивать не будем, напомним только, что сиддхами назывались йогины, достигшие «совершенства»; но поскольку термин «сиддхи» означает «сверхъестественные способности», «совершенство» в данном случае понималось, по всей видимости, в первую очередь как «магическое совершенство». «Хатха-йога-прадипика» (I. 5–9) приводит список махасиддхов, начинающийся с Адинатха[150*] (мистическое имя Шивы) и включающий в себя Матсьендранатха, Горакшу, Капалу, Чарпати и т. д. Сохранились и другие подобные списки, однако полное совпадение имен в них наблюдается весьма редко.

[133] Wright 1877: 140; Crooke 1896/III: 158; Briggs 1938: 172.

Еще более запутывает ситуацию смешение традиции сиддхов с традицией сиддхачарьев, принадлежащих к буддистской школе сахаджия (sahajiya). Однако ряд имен, в первую очередь такие как Матсьендранатх, Горакхнатх, Нагарджуна, Капала, Чарпати и т. д., типичны для большинства списков. Отметим, что, помимо Матсьендранатха и Горакхнатха, наиболее значительными сиддхами считаются Нагарджуна и алхимики (Чапари, Чарпати и т. д.).

Число 84 не соотносится ни с какой исторической реальностью — это мистическое число, известное всем индийским традициям, — как индуистам, так и буддистам, адживикам, джайнам (примеры см. в: Dasgupta 1946: 234 sq.). Возможно, оно обозначало «полноту», «целостность». Упоминание «84 сиддхов» должно было, таким образом, выражать идею «полноты откровения». Точно так же и «9 натхов» символизировали, очевидно, «целостность учения». В «Горакша-сиддханта-самграхе» приводятся цитаты из двух тантрических сочинений, подтверждающие правильность этого предположения: «Шодаша-нитья-тантра» сообщает о том, что девять натхов проповедовали тантризм в различные космические эпохи, а «Тантра-махарнава» указывает, что восемь натхов пребывают в восьми сторонах света, а девятый находится в центре (цит. по: Dasgupta 1946: 237). Иными словами, учение, проповедуемое этими девятью наставниками, как бы охватывает собой всю «совокупность» пространства и времени. Также натхи, в первую очередь такие как Матсьендранатх, Горакхнатх, Чарпати, Капала, упоминаются и в списках 84 сиддхов. Таким образом, мы можем констатировать, что тантризм сахаджия — как индуистский, так и буддистский, алхимия (Нагарджуна, Чарпати), хатха-йога (Горакхнатх) и капалики были тесно связаны друг с другом: представители этих течений упоминаются как в списках девяти натхов, так и в списках 84 сиддхов. Для объяснения этой взаимосвязи можно выдвинуть следующую гипотезу: в определенную эпоху (возможно, между VII и XI веками) имело место очередное «откровение»; как это принято в Индии, сформулировавшая его школа не стала претендовать на оригинальность (основатели ее, возможно, отождествлялись с Шивой или Ваджрасаттвой), а заявила о том, что только приспосабливает вневременное учение к уровню понимания современников. Одной из основных целей этого нового «откровения» было завершение синтеза шиваитского тантризма и тантризма ваджраяны, магии, алхимии[134] и хатха-йоги. По сути, это было продолжение синтеза, осуществлявшегося тантризмом, однако некоторые натхи и сиддхи придавали большее, чем их предшественники, значение магии и йоге, считая их неоценимыми средствами достижения свободы и бессмертия. Понятно, что этот аспект «откровения» не мог не поразить народное воображение; его отголоски до сих пор звучат в фольклоре и в литературе на живых языках, и именно поэтому эти источники представляют для нашего исследования особую ценность.

---

[134] «Горакша-самхита», приписываемая Горакхнатху, упоминается в числе алхимических сочинений (см.: Ray 1903/II: XCVI).

Что касается ордена канпхата-йогинов как такового, мы видели (см. выше с. 270), что он вполне вписывается в традицию радикального шиваизма. Канпхаты выполняют функции пуджари (pūjārī — служителей культа) в храмах Бхайрона, Шакти и Шивы (см.: Briggs 1938: 139). Многие из них совершают паломничество в храм секты вамачари, находящийся в Хингладже (Белуджистан), и носят в память об этом путешествии ожерелья из мелких белых камней (см.: Farquhar1920: 348). Уже первые европейцы (например, Бьюкенен), которые писали о канпхатах, находили в них определенное сходство с вамачари. Их связь с агхори также является достаточно тесной: после первого посвящения канпхата получает наименование aughar, а аугхары нередко становятся агхори (см.: Briggs 1938: 71). Некоторые агхори служат в храме Камакхьи (= Дурги) в Ассаме. Этот храм был знаменит своими человеческими жертвоприношениями, продолжавшимися вплоть до XIX века (они были запрещены английскими властями в 1832 году). В 1565 году во время одного только жертвоприношения было обезглавлено сто сорок жертв[135].

Если мы вспомним о том, что Ассам (= Камарупа) являлся оплотом тантризма, о том, что важнейшие тантрические сочинения (такие, например, как «Йони-тантра», «Маханирвана-тантра», и «Калика пурана») прославляли Дургу-Камакхью и описывали ее кровавый и сладострастный культ, о том, что агхори были знамениты своими жестокостями и оргиями, — мы поймем, почему самых радикальных тантристов называли порой «йогинами». С точки зрения интересующей нас проблематики, любопытна следующая подробность человеческих жертвоприношений, совершавшихся в Ассаме: добровольцы, выражавшие желание быть принесенными в жертву, назывались бхоги (bhogī) — их статус был близок к статусу божества и все их желания немедленно исполнялись; в частности, они могли обладать любой женщиной по своему усмотрению. Их приносили в жертву на ежегодном празднестве в честь Богини; «Калика пурана» посвящает целую главу описанию процесса их обезглавливания, причем особо уточняется, что этот кровавый ритуал не должен совершаться представителями первых трех каст (см.: Briggs 1938: 167 sq.). Согласно этому сочинению, жертва персонифицировала самого Шиву. По этому поводу можно вспомнить о другом кровавом индийском жертвоприношении: у племени кхондов мериа (meria — жертва) подвергался удушению, и его тело разрубалось на куски, которые закапывались в полях для обеспечения плодородия (см.: Eliade 1949: 295 sq.). Мериа также персонифицировал божество. Примечательно, что тантрические течения агхори и канпхата-йогинов сохранили кровавый ритуал, использовавшийся ранее в аграрных культах для обеспечения плодородия. Это еще одна точка соприкосновения между шактизмом и архаической идеологией плодородия, тесно связывавшей мотивы эротики и насильственной смерти.

Что касается теологии горакхнатхов, она весьма проста: Шива является высшим богом, а спасение заключается в достижении единения с

[135] См.: *Wait A.* A Histoty of Assam. 2nd ed. Calcutta, 1926. P. 58.

ним посредством йоги (Tessitori: 833). Именно эти задачи призвана была выполнять дыхательная практика горакхнатхов (Briggs 1938: 125 sq.). Но авторитетом они пользовались в первую очередь из-за своих магических способностей: они считались целителями и колдунами, молва приписывала им способность вызывать дождь, они умели заклинать змей (Ibid.: 127 sq., 142 sq.). Считалось, что им повинуются хищные звери: они жили в джунглях в окружении тигров, используя последних в качестве верховых животных (Ibid.: 136) — мотив «архаический» и шаманистский, поскольку тигр рассматривался в качестве наставника, «проводящего посвящение»: в Центральной Азии, в Индонезии, в других местах тигры или другие хищные звери, появляясь в начале инициации, уносили неофитов на своей спине в джунгли (символ потустороннего мира) (см.: Eliade 1951: 80 sq., 310 sq.).

Горакхнатхам позволялось жениться (см.: Tessitori: 835; Briggs 1938: 46); в окрестностях Бомбея почти все они женаты, и «Горакхбодх», одно из их основных сочинений, написанное на хинди, по всей вероятности, в XIV веке, допускает брак. Своих умерших они не сжигали, а хоронили в медитативной позе. Предполагалось, что те пребывают в постоянном самадхи, поэтому их могилы называются самадх (см.: Briggs 1938: 41). Они украшались символами лингама и йони (см.: Ibid.: 154). Обычай хоронить в земле аскетов и йогинов является в Индии достаточно древним; таким образом как бы подчеркивается тождество санньяси и Шивы, знак которого (лингам) освящает могилу и иногда способствует ее превращению в святилище (по поводу обычая погребать в земле йогинов см. примеч. VIII, 4). Отметим, попутно, что народная духовность подвергает самадхи своеобразному овеществлению: могила превращается в святилище, потому что содержит в себе не рядового мертвеца, а тело «освобожденного», пребывающего в перманентной медитации. И коль скоро мы заговорили о феномене овеществления, характерном для народной ментальности, можно упомянуть также, что сиддхи, специфически йогические способности, превращаются в представлении крестьян в «духов» или «демонов», обученных магии непосредственно самим Горакхнатхом. В некоторых областях Пенджаба эти сиддхи даже почитаются в образе камней под различными именами (см.: Briggs 1938: 137 sq.). Таким образом, мы можем видеть, как древние локальные иерофании связываются с именем Горакхнатха и интегрируются в новый религиозно-магический синтез, затронувший все культурные уровни аборигенной Индии.

Матсьендранатх и миф о «передаче учения»

Как и другие значительные духовные индийские движения, канпхата-йогины утверждали, что их секта существовала еще до сотворения мира и что боги Брахма, Вишну и Шива были первыми учениками Горакхнатха (см.: Ibid.: 228). Таким образом подчеркивался вневременной и вечный характер его учения. Однако большинство источников указывает, что Горакхнатху предшествовали Адинатх и Матсьендранатх, причем

последний был гуру Горакхнатха. Трудно сказать, в какой степени эти предания соответствуют исторической реальности. Собственно, даже имена, которые они называют, указывают скорее на уровни духовного посвящения, чем на персонажи из «плоти и крови». Адинатх — одно из имен Шивы и Будды Ваджрасаттвы;[151*] в некоторых буддистских тантрических сочинениях для обозначения Ваджрасаттвы употребляются эпитеты Адинатх и Бхутанатх[152*] (см.: Dasgupta 1946: 224). Таким образом, мы видим, что основатель секты приравнивался к самому Богу. Горакхнатха йогическая традиция отождествляла с Шивой, иконография и культ представляют его как инкарнацию Шивы (см.: Briggs 1938: 181; см. также примеч. VIII, 3). Что до Матсьендранатха[136], то он «превратился» в божественного покровителя Непала и был отождествлен с Авалокитешварой[153*]. Исторические персонажи и реальные факты уже в самую раннюю эпоху приобрели мифические очертания.

Из всего вышесказанного мы можем сделать вывод, что некие Матсьендранатх и Горакхнатх явили миру новое «откровение», которое, по их уверениям, они получили непосредственно от Шивы. Миф о «передаче учения» был хорошо известен в древности и использовался весьма часто. Строился он, как правило, по следующей схеме: некое полубожественное существо подслушивает разговор Бога и его супруги о тайнах мироздания. «Полубог», обогащенный этими новыми познаниями, становится «вестником». В случае с Матсьендранатхом этот миф излагался следующим образом: как-то раз на берегу моря Шива преподавал своей супруге Парвати учение йоги; слушая его наставления, Парвати ненароком уснула, зато Локешвара (= Авалокитешвара) сумел услышать все, поскольку скрывался в это время под водой в облике рыбы (почему он и получил впоследствии имя Матсьендранатх) (см.: Briggs 1877: 140 sq.). Самое древнее письменное упоминание о Матсьендранатхе мы находим в «Кауладжняна-нирнае» (Багчи в своем издании использовал рукопись XI века); миф, который приводится в этом сочинении, несколько отличается от непальской версии: Шива (Бхайрава) сообщает своей супруге, что, когда ученик Карртикея бросил шастру (учение) в море, его проглотила некая рыба (Kaulajñānanirṇaya, строфа 22 и т. д.). Другая легенда повествует о том, как Шива, когда некая женщина попросила его послать ей ребенка, предложил ей съесть некое вещество; женщина, однако, не стала его есть и выбросила в навозную кучу. Через 12 лет после этого события Матсьендранатх (который в образе рыбы подслушал, как Шива наставлял Пар-

[136] Lévi 1905–1908/I: 347 sq. По мнению Дж. Туччи, Матсьендранатх — мистическое имя, которое получает любой сиддха, достигший определенного уровня духовного совершенства: матсья, «рыба» интерпретируется Кашмирской школой как «чувства» (индрии) (см.: Tucci 1923 a: 133–134). П. Ч. Багчи отвергает эту гипотезу — по его мнению, имя «Матсьендранатх» указывает на то, что его обладатель был рыбаком (см.: Bagchi 1934: 6 sq.). В любом случае, символизм «рыбы» и «рыбака», присутствующий в самых разнообразных традициях и всегда так или иначе связанный с «откровением», то есть с выходом учения из латентного состояния, состояния «забвения», требует особого изучения.

вати) пришел к этой женщине и попросил ее показать ему ребенка. Узнав о том, что произошло, он отправил ее к навозной куче и велел как следует поискать в ней. Женщина нашла там двенадцатилетнего мальчика, который получил имя Горакхнатх (Lévi 1905–1908/I: 351–352). Это имя действительно могло быть произведено от корня «гхор-» (ghor) — грязь, нечистоты либо от корня «гхор-» — яростный, устрашающий — эпитета, применявшегося, как правило, к аскетическим самоистязаниям. Имя «Горакхнатх» может значить также «Повелитель стад» и в этом случае соотноситься с одним из эпитетов Шивы.

Миф ясно обозначает последовательность «передачи учения»: Шива, Матсьендранатх, Горакхнатх. Интерес представляют и легенды, описывающие взаимоотношения двух последних — взаимоотношения учителя и ученика. Согласно одной из таких легенд, Матсьендранатх во время своего посещения Цейлона влюбился в тамошнюю царицу и поселился у нее во дворце. Горакхнатх отправился вслед за ним, нашел его во дворце и «привел в чувство» (о мотиве «приведения в чувство» нам еще предстоит говорить). Матсьендранатх расстался с царицей, забрав с собой двух сыновей от нее — Параснатха и Нимнатха. Согласно непальской легенде, Матсьендранатх поддался искушению при следующих обстоятельствах: оставив свое собственное тело под присмотром ученика, он вошел в тело только что умершего царя и оживил его (речь идет о знаменитой йогической способности «вхождения в чужое тело»; святые иногда пользуются этим способом для того, чтобы предаваться удовольствиям, не навлекая на себя кармических последствий; согласно легендам, даже сам Шанкара не брезговал подобной практикой). Некоторое время спустя Горакша явился во дворец к «царю» и напомнил ему о том, кем он является на самом деле (см.: Briggs 1938: 235).

Легенды о Матсьендранатхе, двух его сыновьях и Горакхнатхе представляют большой интерес, поскольку, с одной стороны, сохраняют представление об архаическом обряде «посвящения двух отроков», а с другой стороны, указывают на наличие неких тайных связей между сиддхами и джайнами. Одна из легенд повествует о том, как Горакхнатх, рассердившись за что-то на сыновей Матсьендранатха, убил их. Он вымыл их внутренности «так, как это делают прачки» и повесил их кожу на дерево, — но впоследствии по требованию Матсьендранатха оживил их (см.: Ibid.: 72; Dasgupta 1946: 244). Очевидно, что эта легенда повествует не о чем ином, как об инициатической смерти и воскрешении, причем некоторые детали (мытье внутренностей, кожа, повешенная на дерево) явно относятся к области шаманской идеологии — они характерны для обрядов посвящения сибирских, центральноазиатских, австралийских шаманов (см.: Eliade 1951: 48 sq., 55 sq.). Напрашивается вывод, что, помимо заимствований из архаической аборигенной культуры, о которых мы уже упоминали и еще будем упоминать, секта горакхнатхи сделала частью своего обряда и некоторые элементы шаманского посвящения, относящиеся, безусловно, к весьма древней эпохе. Смысл приведенной легенды заключается, по-видимому, в том, что Горакхнатх обладал неким тайным зна-

нием, недоступным его наставнику, и что наставник попросил его передать это знание двум своим сыновьям. Однако в любом случае главное посвящение было проведено самим Матсьендранатхом, поскольку, только получив посвящение от отца, Нимнатх и Параснатх смогли основать две джайнские секты, существующие и по сей день (см.: Briggs 1938: 72). Согласно фольклору канпхата-йогинов, два сына Матсьендранатха являются основателями джайнизма. Этот анахронизм указывает, по всей видимости, на существование неких загадочных связей между джайнскими аскетами и тайным учением Матсьендранатха и Горакхнатха. Существуют и другие факты, указывающие на эту связь: в джайнском храме, расположенном недалеко от Пайдхони (Паэ Дхуни), находится статуя Гхораджинатха, украшенная драгоценными камнями (см.: Ibid.: 72, n. 1), а секты нимнатхи и параснатхи, считающие своим основателем Горакхнатха, придерживаются джайнских обычаев (закрывают рот куском ткани, дабы не погубить ненароком каких-нибудь невидимых глазу существ).

Шаманская магия и поиски бессмертия

Фольклор, связанный с образом Горакхнатха, не только свидетельствует о том сильном впечатлении, которое магические способности этого йогина произвели на народное воображение, но и, сохраняя некоторые «шаманистские» черты, говорит о том, что движение сиддхов вызвало к жизни весьма архаичные мифы и символы. Известностью пользуется легенда о засухе в Непале[137], дошедшая до нас в нескольких вариантах: Горакхнатх, не получивший во время своего посещения Непала должных почестей, упрятал дождевые тучи (или управлявших ими нагов) в мешок, уселся сверху и двенадцать лет пребывал в медитации. Местный царь взмолился Авалокитешваре (= Матсьендранатху), жившему на горе Капотал (неподалеку от Камарупы), о спасении страны, и этот святой прибыл в Непал; увидев приближающегося гуру, Горакхнатх поднялся со своего мешка, тучи вылетели наружу, и пошел дождь. В благодарность за эту услугу Матсьендранатх-Авалокитешвара был провозглашен божественным покровителем Непала. Отметим, кстати, что эта легенда совершенно очевидным образом указывает на исторический факт: Матсьендранатх принес из Камарупы (= Ассама) тантризм (или, точнее, «новое откровение» сиддхов и натхов) и распространил его в Непале. Другие варианты легенды сообщают дополнительные подробности: Горакхнатх упрятал тучи в мешок просто потому, что ему очень хотелось побеседовать с Матсьендранатхом; тот пребывал в медитации на горе Капотал, но Горакхнатх знал, что в конце концов его удастся разжалобить и что он придет в Непал спасать страну от великой засухи. Возможно, все эти подробности указывают на то, что исторический Горакхнатх желал при-

[137] См.: Lévi 1905–1908/I: 352 sq.; *Oldfield H. A.* Sketches from Nipal.: In 2 vol. L., 1880. Vol. II. P. 325 sq.; Briggs 1938: 196 sq.

нудить своего наставника открыть ему некие, доселе еще неизвестные ему тайны.

Власть над дождем является общепризнанной способностью всех колдунов и шаманов. В других легендах шаманистский характер мифологии сиддхов выступает с еще большей наглядностью. Однажды Горакхнатх оставил свое тело «спящим на циновке» (то есть, возможно, погрузился именно в шаманский транс, а не в самадхи) и спустился в подземный мир Бога змей, чтобы получить от него волшебный фимиам, необходимый для спасения жизни женщины по имени Вачал (Ibid.: 188), – мы имеем здесь дело с типично шаманским «спуском в подземный мир» (налицо все характерные черты: экстатический транс, подземное путешествие; особенно характерна мотивация этого путешествия – спасение человеческой жизни). Подобно шаманам, Горакхнатх мог превращаться в муху, в жабу и даже в кусок железа (см.: Ibid.: 187). «Дабистан» (см.: Dabistān/II: 140) повествует о том, как во время схватки с неким санньяси Горакхнатх превратился в жабу, – это предание любопытным образом напоминает легенды о битвах шаманов в образе животных. Горакхнатх превращает воду колодца в золото, а затем – в хрусталь (см.: Briggs 1938: 186). Он вытягивает руку на сотни километров, чтобы прервать медитацию одного йогина и помешать ему погубить страну Синд[154*] (см.: Ibid.: 193). Он воскрешает многих людей. Он создает людей из конского навоза, семь раз сжигает их, превращает в пепел и снова возвращает к жизни (см.: Ibid.: 190). В бенгальской поэме «Гопи-чандрер Памчали» Горакхнатх, «посвящающий» принцессу Маянамати, за несколько часов выращивает из семени дерево баньяна («чудо», известное как mango-trick*). Тогда же Горакхнатху удается накормить двадцать пять тысяч йогинов и учеников одним-единственным зерном риса (см.: Dasgupta 1946: 245).

Его ученики также наделены магическими способностями: натхи летают по воздуху, Маянамати и Хадисиддха творят чудеса, произнося мантры; Хадисиддха делает себе серьги из луны и солнца[138], сам Индра обмахивает его веером, а Лакшми готовит ему еду; простирая руку, он касается неба; его ноги проникают в подземный мир, волосы на его теле подобны деревьям и т. д. (макрантропический символизм указывает на «космическую» структуру опыта) (см.: Briggs 1938: 190). Однажды Хадисиддха произнес мантру над метлой: тотчас же с неба стали падать в огромном количестве метлы и принялись подметать рынок. Он бросает в реку тряпку, завязанную 12 узлами, и река немедленно пересыхает. Когда Хадисиддха медитировал в царском парке, с дерева, рядом с которым он сидел, упало несколько кокосовых орехов: Хадисиддха выпил их молоко, закусил мякотью – и орехи сами собой вернулись на дерево. Он переставил головы царицам Адуне и Падуне, разрубил человека надвое и немедленно его воскресил и т. д. Литература на живых языках изобилу-

---

* чудо с манго (*англ.*).

[138] Однако не следует забывать о символическом смысле этого выражения (см. выше с. 232).

ет описаниями волшебных подвигов подобного рода (см.: Dasgupta 1946: 247 и далее, где цитируются «Гопи-чандрер Ган», «Гопи-чандрер Саньяс» и т. д.).

Большинство этих «чудес» напоминает любые другие «чудеса» любого другого фольклора, но некоторые из них имеют чисто шаманистский характер, и к ним нам еще предстоит вернуться. Пока же рассмотрим, каким образом фольклор освещает тему бессмертия, завоеванного Горакхнатхом и другими натхами и сиддхами. Вот как бенгальская поэма «Горакша-виджая» интерпретирует знаменитую легенду о «пленении» Матсьендранатха: узнав, что его учитель находится в плену у женщин в стране Кадали, Горакхнатх спускается в царство Ямы. Завидев его, Яма немедленно поднимается с трона, оказывает ему знаки почтения и осведомляется о причинах, заставивших его посетить царство мертвых. Горакхнатх грубо обрывает Яму, заявив, что дела сиддхов его не касаются и угрожает разрушить все его царство, — и действительно, стоило Горакхнатху прошептать мантру «хум-кара» (huṁkāra), как в столице Ямы началось землетрясение; охваченный паникой, Яма вызвался немедленно принести наставнику Книгу судеб; Горакхнатх внимательно ее изучил, нашел страницу, где записана судьба его гуру, исправил ее и вычеркнул имя своего наставника из списка умерших (см.: Ibid.: 254–255).

Спуск в подземный мир, для того чтобы «спасти душу близкого человека», является типичным шаманским подвигом; подобные предприятия описываются в фольклоре народов Центральной Азии, Полинезии и Северной Америки. Но история, рассказанная в «Горакша-виджая», интересна и в другом отношении: она позволяет нам лучше понять йогический символизм смерти и бессмертия. Узнав о том, что его гуру пребывает в плену у женщин Кадали, Горакхнатх понял, что Матсьендранатх обречен на смерть; для того чтобы лично узнать о судьбе своего учителя, он спустился в подземный мир и покинул царство Ямы не раньше, чем изменил ее. Затем он прибыл к Матсьендранатху в Кадали и, приняв облик танцовщицы, исполнил перед ним танец, распевая при этом песни, полные загадочных намеков. Постепенно Матсьендранатх начинает вспоминать о своем прошлом: он понимает, что «путь плоти» ведет к смерти, что охватившее его «забвение» является не чем иным, как забвением его же собственной истинной и бессмертной сути и что «чары Кадали» символизируют миражи мирской жизни. Горакхнатх убеждает его вернуться на путь йоги и добиться «телесного совершенства» с помощью кая-садханы (kāyasādhana)[155*] (см.: Ibid.: 256). Мы знаем, что это «совершенство», являвшееся целью алхимии и хатха-йоги, подразумевало абсолютное владение своим телом и духом — качество для «пленника женщин», разумеется, недоступное.

Завоевание бессмертия является одной из наиболее популярных тем в литературе, посвященной Горакхнатху и его ученикам. Примечательно, что «Горакша-виджая» начинается с описания беседы Дурги и Шивы; богиня спрашивает своего супруга: «Как могло так случиться, господин, что ты бессмертен, а я смертна? Открой мне истину, господин, чтобы я

тоже смогла стать бессмертной». Между тем именно Дурга ввергла Матсьендранатха в «забвение», едва не стоившее тому бессмертия[156*]; она наслала на него «чары забвения», а эти чары, как позднее объяснил своему наставнику Горакхнатх, символизируют «вечные чары неведения», которыми «природа» (= Дурга) околдовывает человека («Горакшавиджая», цит. по: Dasgupta 1946: 256).

Целый эпический цикл посвящен ученице Горакхнатха царице Маянамати, ее мужу Маникчандре и сыну Гопичандре, которого Маянамати пыталась «посвятить», для того чтобы сделать бессмертным. Борьба со смертью является основной темой эпоса. С помощью своих мистических способностей Маянамати узнала о том, что ее муж обречен на смерть, и предложила ему познакомиться с махаджняной (mahājñāna – тайнами йоги), для того чтобы лишить силы распоряжение Ямы, однако царь не проявил к йоге интереса. Когда посланцы Ямы пришли во дворец, для того чтобы заполучить душу Маникчандры, Маянамати, произнеся шепотом надлежащие мантры, магически преобразилась в богиню Кали и, размахивая саблей, обратила посланцев Ямы в бегство. Один из их начальников, Годаяма, отправился к Шиве и спросил у него совета. Воспользовавшись отсутствием Маянамати, отправившейся к реке за водою, Годаяма похитил жизнь царя и улетел, приняв облик пчелы. Однако Маянамати, обладающую йогическим ясновидением, обмануть не так-то просто – она немедленно бросается в погоню за Годаямой и преследует его вплоть до самого подземного мира. Поймав Годаяму, она бьет его железным жезлом, однако тому после долгой борьбы все же удается ускользнуть, и Маянамати преследует его, постоянно меняя облик: Годаяма прячется в соломе – она превращается в змею; он превращается в мышь – она превращается в кошку; он превращается в голубя – она превращается в орлицу, и в конце концов ей удается выхватить у него душу мужа. Наряду с весьма распространенными фольклорными мотивами («магическое преследование»), мы обнаруживаем в этой легенде и чисто шаманистские темы: спуск в подземный мир, похищение души демоном смерти, спасение ее шаманом и т. д.

Другие поэмы того же эпического цикла подробно описывают посвящение Маянамати. Горакхнатх, увидавший ее еще маленькой девочкой, опечалился при мысли о том, что столь прекрасное и целомудренное юное существо ожидает участь всех смертных; он посвятил ее в йогу, которая сделала ее бессмертной. Завершив обряд посвящения, он воскликнул: «Отныне смерть обязывается никогда не простирать свою руку на Маянамати». Далее Горакхнатх уточнил, что Маянамати не страшна смерть ни от огня, ни от воды, ни от оружия, ни от чего бы то ни было иного. И действительно, когда впоследствии Маянамати после смерти мужа собралась совершить сати[157*] и взошла на погребальный костер, огонь не причинил ей никакого вреда. Ее собственный сын Гопичандра, подстрекаемый своими женами, подверг ее страшным пыткам, однако и они оказались для нее безвредными. Отметим, что все эти испытания обладают ярко выраженным инициатическим характером (особенно близким к

шаманской инициации): Маянамати бросается в огонь, но даже ее одежда не почернела от дыма; Маянамати, завязанную в мешок, бросают в реку, но богиня Ганга принимает ее, как ребенка, на руки; Маянамати проходит по мосту толщиной в волос и по лезвию бритвы; семь дней и семь ночей ее жарят в котле с кипящим маслом; она переплывает реки в ладье, сделанной из шелухи единственного хлебного зерна[158*] и т. д. (см.: Dasgupta 1946: 259 sq., где цитируются «Гопичандрер Памчали», «Говинда-чандрагита» и «Гопичандрер Ган»). Маянамати рассказывает своему сыну: «С помощью мистического знания можно стать бессмертным, и тогда поток жизни отхлынет, подобно волнам отлива, назад к бессмертию (то есть в направлении, обратном его естественному течению, устремленному к смерти и упадку). Милостью Горакхнатха я стала бессмертной: я могу пребывать в пустоте 14 юг, в воде — 13 юг, в огне — 12. Когда мироздание погрузится в воды и распадется на составные части, когда исчезнет земля, когда не останется ничего, кроме воды, когда солнце и луна зайдут навеки и вселенная погибнет — я буду плавать в воде, я не узнаю смерти» («Говинда-чандрагита» цит. по: Dasgupta 1946: 260). До сих пор только величайшие боги, такие как Брахма и Нараяна, позволяли себе столь смелые заявления. Бенгальские эпические поэмы являются весьма ярким выражением той жажды бессмертия, которая от века присуща всем индусам независимо от их социального статуса.

Другой ученик Горакхнатха, Хадисиддха, некоторые из факирских «подвигов» которого мы уже упоминали (см. выше с. 277), также известен как «победитель смерти». Встретив Яму (или одного из его прислужников), он бьет его восемь часов подряд. Именно Хадисиддху Маянамати выбрала гуру для своего сына. Она очень хорошо знает, что если Гопичандра будет посвящен, у нее больше не будет сына, — она жалуется, что уже никто в мире не будет называть ее «матерью», — однако желание сделать сына бессмертным сильнее материнской любви, и она убеждает его расстаться с супругами и пройти обряд посвящения. Когда Гопичандра удаляется с Хадисиддхой в джунгли («уединение в лесу» — типичный инициатический мотив), наставник шагает так быстро, что Гопичандра не может за ним угнаться. Этим пользуются посланцы Ямы — «похитив его жизнь» (шаманистский мотив), они уносят ее в подземный мир. Хватившись ученика, Хадисиддха обнаруживает только бездыханное тело молодого царя; придя в ярость, он велит лесным тиграм усердно охранять труп, спускается в подземный мир и вынуждает Яму и его прислужников вернуть душу Гопичандры (см.: Dasgupta 1946: 260—261, где цитируется «Гопичандрер Ган»).

Все эти захватывающие приключения, связанные с поисками бессмертия, все эти драматические «схождения» в подземный мир, для того чтобы сразиться с Богом смерти и вернуть души, похищенные его посланцами, все эти победы, одержанные над смертностью и несовершенством человеческой природы воспламеняли воображение поэтов и утешали ностальгию народных масс; в Индии, как и везде в мире, инициа-

тические мотивы стали наиболее популярными сюжетами фольклорных произведений. Йогическая мифология и йогический фольклор внесли неоценимый вклад в формирование литературы на живых языках; их поразительный успех показывает нам, чем, собственно, была так близка йога индийскому сознанию: никакое другое учение не утверждало с такой настойчивостью возможность победы над смертью, возможность приобретения «чудесных способностей», возможность достижения абсолютной свободы уже в этой земной жизни. Несмотря на неизбежный — коль скоро речь идет о фольклоре — «налет магии», образ «победителя смерти» в индийском фольклоре и литературе довольно близко соответствует образу «освобожденного при жизни» (дживанмукта), идеалу любого из течений йоги.

Разумеется, фольклор и литература, сформировавшиеся вокруг образа Горакхнатха и других сиддхов, только в самых общих чертах описывают идеологию завоевания бессмертия и практические методы, служащие этой цели. Однако некоторые указания (особенно частые в поэме «Горакша-виджая») достаточно ясно указывают на то, что и в данном случае мы имеем дело все с теми же тантризмом, хатха-йогой и алхимией. В небольшом трактате «Йога-джива» сообщается о существовании двух видов тела — «незрелого» (апаква, apakva) и «зрелого» (паква, pakva); последнее приобретается с помощью йоги и называется соответственно йога-деха (yogadeha — «йогическое тело») (см.: Dasgupta 1946: 253, n. I). Подобная классификация довольно живо напоминает алхимию с ее разделением металлов на «незрелые» (несовершенные) и «зрелые» (совершенные, «свободные»). Бессмертие и «состояние Шивы» — синонимы: вот почему Матсьендранатх, Горакхнатх и другие сиддхи отождествлялись с Шивой. Как мы уже видели, «божественное» состояние достигается через объединение в своем собственном теле двух противоположных принципов — Шивы и Шакти. Школа натхов и сиддхов использовала хорошо известный його-тантрический метод — ульта-садхана, или уджана-садхана, «регресс», или «движение против течения», то есть тотальную инверсию нормального человеческого поведения — от «нормального дыхания» (заменяемого пранаямой) до «нормального секса» (заменяемого практикой «возвращения семени»). Одним словом, идеология натхов и сиддхов в целом совпадает с доктриной тантрической йоги, хотя, разумеется, весьма заметны и влияния со стороны алхимии и хатха-йоги. Конечным идеалом движения натхов и сиддхов является свобода, совершенное здоровье (аджара, ajara) и бессмертие (амара, amara), что неудивительно, коль скоро Горакхнатх считался создателем хатха-йоги. Разумеется, в литературе все эти технические подробности, пусть даже и упоминаемые, отходят на второй план: публику, одержимую мифом об абсолютной свободе и бессмертии, интересовали в первую очередь результаты йоги. Фольклор и литература на живых языках являются едва ли не самым ярким доказательством значительности той роли, которую йога сыграла в индийской духовной жизни.

Йога и шаманизм

Мы не раз указывали на присутствие определенных шаманистских черт в мифологии и фольклоре, посвященном сиддхам. Теперь мы попытаемся более систематически подойти к проблеме взаимосвязи шаманизма и йоги. Для начала укажем, что поздний буддизм в его ламаистской форме оказал весьма заметное влияние на шаманские культы Северной Азии и Сибири; можно сказать, что символизм, идеология и практические методы маньчжурских, тунгусских, бурятских и прочих шаманов, описанные современными исследователями, в немалой степени окрашены буддистским влиянием, то есть в конечном счете влиянием индийской магии. Впрочем, подобные явления мы наблюдаем и в других традициях: индийская культура (и в первую очередь индийская религиозно-магическая духовность) распространялась одновременно во всех направлениях. Сильное индийское влияние претерпели народы Юго-Восточной Азии и Океании. С другой стороны, некоторые аборигенные народности Индии, такие, к примеру, как бхайга и санталы, также заимствовали элементы индийских мистических учений, в первую очередь тантрической магии «левой руки». Таким образом, тантрический синтез, сам претерпевший значительное влияние со стороны автохтонной доарийской духовности, оказался явлением, вышедшим весьма далеко за пределы Индии и достигшим через Тибет и Монголию крайнего севера Азиатского материка, а через Индонезию — южных морей. Однако эта культурная экспансия — феномен сравнительно недавний и по времени совпадает с эпохой расцвета тантризма (VI–VII вв. н. э.). Если мы вспомним о том, сколь велика была роль в тантрическом синтезе — особенно в «популярной» его части (ритуальной магии, мантраяне и т. д.) — автохтонного элемента, мы вынуждены будем прийти к следующему заключению: Индия, столь далеко распространившая по миру свое духовное «послание», была не Индией вед или брахман, а Индией, уже в значительной степени *азиатизированной*. Народы Азии и Океании подверглись влиянию *той* индийской культуры, которая уже успела впитать в себя весьма значительное количество элементов автохтонной духовности.

Впрочем, все вышесказанное еще не разрешает проблемы связей между шаманизмом и йогой: если индийское влияние (через посредство ламаизма) и видоизменило различные северно-азиатские и южные (малайскую и т. д.) шаманские традиции, оно не объясняет *феномена* шаманизма как такового. Существует огромное количество шаманских традиций, вообще не затронутых индийским влиянием (в обеих Америках, Африке, Австралии). Кроме того, следует помнить, что шаманизм stricto sensu* не должен смешиваться с магической идеологией и практикой в широком смысле слова, существующей почти везде в мире и на всех культурных уровнях. Существуют весьма влиятельные магические идеологии,

* в узком смысле; в собственном смысле (*лат.*).

не обладающие какими бы то ни было шаманистскими чертами: такова, например, аграрная магия, ставящая своей задачей обеспечение плодородия земли и обильных урожаев. В Индии магия подобного рода известна с древнейших времен и весьма распространена; мы уже указывали на ее связь с определенными видами йоги и еще вернемся к этой проблеме; однако следует иметь в виду, что данный религиозно-магический комплекс не обладает никакими специфически шаманистскими чертами. Таковыми, по нашему мнению, должны считаться в первую очередь следующие: 1) обряд посвящения, подразумевающий символические «расчленение», «смерть» и «воскресение» посвящаемого (рассматриваемые иногда как спуск в подземный мир и восхождение на небо); 2) способность шамана (как целителя и психопомпа*) совершать экстатические путешествия (для того, чтобы найти душу больного, похищенную демонами, схватить ее и снова вернуть в тело; для того, чтобы проводить душу умершего в подземный мир и т. д.); 3) «власть над огнем» (шаман без вреда для себя дотрагивается до раскаленного железа, ходит по горящим углям и т. д.); 4) способность шамана принимать облик различных животных (летать подобно птицам и т. п.) и делаться невидимым.

Эта шаманистская идеология имеет весьма древнее происхождение: ее (или ее отдельные черты) мы обнаруживаем у австралийцев, у коренного населения обеих Америк, регионов Севера и т. д. Характерным и важным элементом шаманизма является *экстаз*: шаман — тот «специалист в области сакрального», который способен оставлять свое тело и предпринимать «в духе» (в трансе) путешествия по различным областям мироздания. «Одержимость» духами — пусть даже известная весьма многим шаманским традициям — судя по всему, не является первичной и принципиальной чертой шаманизма и скорее указывает на его вырождение; задача шамана заключается в том, чтобы «покинуть тело» и «подняться в небо» или «спуститься в подземный мир», а вовсе не в том, чтобы предоставлять тело в распоряжение различных вспомогательных духов, демонов или душ умерших; идеал шамана — подчинять духов, но не подчиняться им[139].

Если не затрагивать проблемы *поздних влияний* (тантрического, ламаистского) индийской культуры на азиатский и сибирский шаманизм, останется решить только две задачи: 1) выделить в самой Индии те элементы индоевропейской и доарийской культуры, которые могут рассматриваться как принадлежащие шаманизму stricto sensu; 2) отметить среди этих элементов те, которые обнаруживают сходство с методами йоги. Проблему индийского шаманизма мы рассматривали в другой работе (см.: Eliade 1951: 362 sq.) и поэтому здесь повторяться не будем, тем более что в предыдущих главах нам уже предоставлялся случай говорить

---

* Психопомп (*греч.*) — душеводитель, проводник в иной мир.

[139] «Одержимость» гандхарвой[159*] и даже спиритическая практика общения с медиумом описывается уже в «Брихадараньяка упанишаде» (BU III. 7. 1), но в них нет ничего специфически «шаманистского».

о некоторых его отличительных чертах («магическом жаре», получаемом с помощью тапаса, обрядах и мифах, связанных с темой восхождения, «магическом полете», спуске в подземный мир (см. выше, с. 123) и т. д. Можно было бы отметить и другие шаманистские черты ведийской культуры, такие, например, как «возвращение» души больного жрецом или колдуном (см.: Eliade 1951: 372 sq.).

Таким образом, мы можем ограничиться рассмотрением только тех аспектов шаманизма, которые допускают аналогии с йогическими методами или с факирскими сиддхи. Только проведя это сравнительное исследование, мы сможем уяснить себе проблему структурных взаимоотношений шаманизма и йоги. Поскольку самым популярным из «факирских чудес» является «трюк с веревкой» (rope-trick) и поскольку именно он долгое время рассматривался в качестве некоего прототипа йогических способностей вообще, мы начнем наше исследование именно с него.

Когда Будда в первый раз по достижении просветления посетил свой родной город Капилавасту, он продемонстрировал в нем некоторые из своих «чудесных способностей». Чтобы убедить соотечественников в силе своего духа и подготовить их к обращению, Будда поднялся в воздух, разрезал себя на куски и побросал их на землю, после чего на глазах у изумленных зрителей снова соединил их вместе. Это чудо упоминает даже Ашвагхоша в «Буддха-чарите» (см.: BCar XIX. 12–13), однако оно настолько характерно для традиционной индийской магии, что стало одним из самых типичных факирских «фокусов». Знаменитый «трюк с веревкой» заключается в том, что факир забрасывает высоко в небо веревку и заставляет подниматься по ней прислуживающего ему отрока, до тех пор пока тот не исчезнет в небе; затем факир швыряет в воздух нож — и куски тела отрока падают один за другим на землю.

Этот rope-trick известен в Индии с давних времен, однако о нем имели представление и в странах, от Индии достаточно удаленных, — в Китае, на Яве, в древней Мексике и в средневековой Европе. Марокканский путешественник Ибн Баттута обнаружил его в Китае в XIV веке, Мелтон наблюдал его в XVII веке в Батавии, а Саагун упоминает о существовании весьма похожей практики в Мексике (см.: Eliade 1951: 379 sq.). Приведем свидетельство Ибн Баттуты:

> Он взял в руки деревянный шар, имевший несколько отверстий, сквозь которые были пропущены длинные ремни. Он бросил тот шар в воздух, и вскоре он исчез в небе <...>. Когда в руках чародея остался только небольшой кончик ремня, он велел одному из своих учеников ухватиться за него и подняться в воздух. Вскоре ученик тоже исчез в небе. Чародей трижды позвал его, однако не получил ответа; тогда, как бы рассердившись, он схватил нож, уцепился за веревку и тоже исчез в воздухе. В скором времени на землю упала рука отрока, затем его нога, затем другая рука, затем другая нога, затем все тело и, наконец, голова. Затем спустился сам чародей, тяжело дышащий и с одеждой, запачканной кровью <...>. Эмир отдал ему какое-то распоряжение, чародей собрал куски тела

> отрока, сложил их вместе — и отрок, как ни в чем не бывало, поднялся с земли. Все это меня весьма удивило, и я испытал сердечный трепет, подобный тому, какой испытывал при дворе индийского царя, наблюдая подобное же чудо[140].

Если говорить о Европе, то и здесь — начиная, по крайней мере, с XIII века — мы имеем свидетельства о подобных «чудесах», совершаемых колдунами и магами, способными также летать по воздуху и делаться невидимыми — то есть проделывать все, что положено проделывать шаманам и йогинам[141].

В «чуде», только что описанном нами, мы ясно различаем два определенно шаманистских аспекта: 1) «разрубание на куски» (инициатический обряд) и 2) «восхождение в небо». Проанализируем для начала первый из этих аспектов. Известно, что во время «инициатических снов» будущие шаманы разрубались на куски «духами» или «демонами», выполнявшими роль наставников, производящих посвящение: им отрубали голову, разрубали тело на мелкие куски, очищали кости от плоти и т. д. — в завершение обряда «демоны» снова соединяли кости и покрывали их новой плотью (материалы по этому вопросу, равно как и комментарии, см. в: Eliade 1951: 47 sq.). Речь, таким образом, идет об экстатических переживаниях, обладающих инициатической структурой: за символической смертью следует обновление органов тела и воскрешение посвящаемого. Нелишне напомнить, что опытом подобных видений обладали также австралийцы, эскимосы, народы Африки и Америки (см.: Ibid.: 55 sq.). Таким образом, можно смело говорить о весьма архаическом характере данной инициатической практики.

Если «трюк с веревкой» отдельными своими яркими чертами напоминает шаманистскую инициатическую схему, еще большую структурную близость ему обнаруживают некоторые индо-тибетские обряды. У Блейхштейнера мы находим описание гималайско-тибетского обряда чод (tchoed/gtchod), заключающегося в том, что проводящий обряд должен угостить демонов своей собственной плотью.

> Обряд начинается с пляски под звук барабана, сделанного из человеческих черепов, и трубы, сделанной из бедренной кости; пляшущий приглашает духов на угощение. Силой медитации он заставляет появиться богиню с обнаженной

---

[140] Voyages d'Ibn Batoutah, texte arabe, accompagné d'une traduction par C. Defrémery et le Dr. B. R. Sanguinetti. P.: Société Asiatique, 1822. Vol. IV. P. 291–292. По поводу библиографии описаний «факирских чудес» см. примеч. VIII, 5.

[141] См. примеры, собранные в: *Jacobi A.* Zum Zerstückelung und Wiederbelebungswunder der indischen Fakire // Archiv für Religionswissenschaft. 1914. Vol. 17. P. 455–475. Пока что мы не можем ответить на вопрос, заимствован ли rope-trick европейских «колдунов» из восточной магии или он обязан своим происхождением каким-либо местным шаманским традициям. Тот факт, что, с одной стороны, rope-trick известен в Мексике, а, с другой стороны, мотив «инициатического расчленения» будущего шамана засвидетельствован в Австралии, Индонезии и Южной Америке, заставляет нас думать, что и в Европе мы имеем дело с пережитками местной, доиндоевропейской магической традиции.

> саблей в руке; бросившись на него, она одним махом отрубает ему голову и разрубает на куски тело; затем демоны и хищные звери набрасываются на трепещущие куски мяса, пожирают их и выпивают кровь. Во время обряда читаются джатаки*, повествующие о том, как Будда в прошлых воплощениях угощал своей собственной плотью голодных зверей и демонов-людоедов»[142].

Похожие инициатические обряды мы обнаруживаем и в других регионах — в Австралии, например, или у некоторых североамериканских племен. В случае с чод мы имеем дело с мистическим переосмыслением шаманской инициатической схемы. Ее зловещие аспекты отнюдь не устранены — речь по-прежнему идет об опыте смерти и воскресения, который по определению не может не быть устрашающим. Индо-тибетский тантризм подверг инициатическую схему «смерти от руки демонов» весьма радикальной спиритуализации. Вот, для примера, несколько тантрических медитаций, во время которых йогин должен мысленно очистить свои кости от плоти и предаться созерцанию собственного скелета. Йогину рекомендуется представить свое тело в виде трупа, а свое сознание — в виде разгневанной богини, держащей в руках нож и череп. «Представь, что она отрезает у трупа голову, разрезает тело на куски и, побросав их в череп, преподносит божествам». Во время другой медитации надо созерцать себя как «огромный сияющий белый скелет, из которого выходит пламя столь огромное, что охватывает собой всю мировую пустоту». Наконец, во время третьей медитации йогин должен мысленно преобразиться в разгневанную дакини** и содрать кожу со своего собственного тела. Текст продолжает:

> Растяни эту кожу, для того чтобы покрыть ею все мироздание <...> положи на нее свои кости и свою плоть. Затем, когда злые духи начнут пожирать твою голову, представь, что разгневанная дакини скатывает кожу в шар <...> и с силой швыряет на землю; тотчас же стаи диких зверей, порожденных воображением, набросятся на бесформенную груду костей и плоти и примутся ее пожирать[143].

Не исключено, что медитациям именно такого рода предавались на кладбищах индийские йогины, о которых мы говорили выше (см. выше с. 265). Подобная практика известна и в арктическом шаманизме. Эскимосские шаманы, которых Расмуссен расспрашивал об их умении «созерцать свой собственный скелет», отвечали на его вопросы в достаточно туманной форме, поскольку речь шла о «великой тайне». Вот что сообщает Расмуссен:

> Хотя ни один из шаманов не может объяснить, каким образом и зачем, однако каждый из них умеет силою мысли, полученной от духов, очищать свои кости

---

* Джатаки (*санскр., пали*) — истории о прежних рождениях.

[142] *Bleichsteiner R.* L'Église jaune. P., 1937. P. 194–195. По поводу gtchod см. также: *David-Neel A.* Mystiques et magiciens du Tibet. P., 1929. P. 126 sq.

** Дакини (*санскр.*) — демоница из свиты богини Кали.

[143] *Lama Kasi Dawa Samdup, Evans-Wentz W. Y.* Le Yoga tibétain et les doctrines secrètes. P., 1938. P. 315 sq., 322 sq.

от плоти и крови <...>. Созерцая таким образом себя — нагого и лишенного непрочной и недолговечной оболочки из плоти и крови, он посвящает себя, [используя] священный язык шаманов, своей великой задаче; решимость его символизирует именно та часть тела, которая дольше других способна сопротивляться действию солнца, ветра и времени[144].

Редукция до состояния скелета и способность созерцать свой собственный скелет символизируют преодоление «нормального» человеческого состояния, то есть инициацию или освобождение. Известно, что ритуальное облачение сибирских шаманов нередко представляет собой не что иное, как имитацию скелета (см.: Eliade 1951: 151 sq.). Символизм подобного рода типичен для регионов Тибета и Гималаев. Согласно легенде, Падмасамбхава[160*] танцевал на крыше своего дома мистический танец, не имея на теле ничего, кроме «семи украшений из костей». Известна также и роль, которую играют человеческие черепа и бедренные кости в тантрических и ламаистских церемониях. Так называемый «танец скелета» — весьма важный элемент тантрических мистерий цам (tcham), одной из задач которых является ознакомление аудитории со страшными образами, возникающими в состоянии бардо (bardo) — промежуточном состоянии между смертью и новым воплощением. Таким образом, «танец скелета», указывающий на определенные аспекты посмертных переживаний, может рассматриваться как «посвящение» (Ibid.: 383 sq.).

Восхождение в небо. Мистический полет

Второй шаманистский элемент, отмеченный нами в «трюке с веревкой», — «восхождение в небо» — представляет собой более сложную проблему. Обряд «восхождения в небо» по ритуальному столбу (юпа, ӯпра) существовал в ведийской Индии и не имел прямого отношения к идеологии шаманизма — задачей обряда являлось осуществление «прорыва уровней». Тем не менее определенное структурное сходство между индийским ритуалом и обрядом восхождения по шаманскому дереву существует: известно, что шаманское дерево символизирует Мировое древо, но Мировому древу уподоблялся и ритуальный столб (юпа) (см.: RV III. 8. 3; AB III. 6. 4. 13; 7. 1. 14 sq.); каждая из семи, девяти или шестнадцати ступеней шаманского дерева символизирует определенное «небо», и восхождение по этому дереву равнозначно восхождению по Мировому древу или Мировому столпу; между тем и в Индии юпа, по которому устроитель жертвоприношения должен был подыматься в небо, уподоблялся Мировому столпу (см.: TaitS VI 6. 4. 2 sq.). Тот же символизм находим мы и в легендах о рождении Будды: едва родившись, он сделал семь шагов и коснулся вершины мира (см.: MN III. 123) — точно так же, как и алтайский шаман подымается по семи или девяти зарубкам ритуальной бере-

[144] *Rasmussen K.* Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos. Copenhagen, 1929. P. 114.

зы, для того чтобы достичь высшего неба (см.: Eliade 1951: 235 sq., 362 sq.). Едва ли стоит уточнять, что старая космологическая схема шаманистского и ведийского восхождения в небо обогатилась в случае с Буддой тысячелетним опытом индийской метафизической мысли. Семь шагов Будды направлены уже не к «миру богов» и не к ведийскому «бессмертию»: их цель — выход за пределы «нормального» человеческого состояния.

Концепция семи небес, упоминаемая в «Маджджхима-никае», заимствована из брахманизма, а на последний, возможно, оказала влияние вавилонская космология, косвенно повлиявшая также на алтайские и сибирские космологические представления. Но буддизму известна также и космологическая схема девяти небес, причем эта схема радикально интериоризована — первые восемь небес соответствуют различным этапам медитации, а последнее небо символизирует нирвану. В каждом из этих небес пребывает одно из божеств буддийского пантеона, соотносимое с тем или иным уровнем йогической медитации[145]. Между тем известно, что и у алтайцев семь или девять небес населены различными богами или полубогами, с которыми встречается и беседует шаман во время своего восхождения; в девятом небе пребывает верховный бог Бай Ульгень. Разумеется, должно быть понятно, что буддистов интересовало уже не символическое восхождение в небеса, но прохождение различных уровней медитации, являющихся одновременно «шагами» по направлению к конечному освобождению.

Устроитель брахманистского жертвоприношения подымается в небо по ритуальной лестнице; Будда выходит за пределы космоса, символически пересекая семь небес; посредством медитации буддистский йогин осуществляет восхождение «в духе». Типологически все эти акты обладают тождественной структурой: каждый на своем уровне символизирует выход за пределы мирской действительности и достижение мира богов, подлинного бытия или Абсолюта. Единственное отличие данного вида опыта от шаманских переживаний восхождения в небо заключается в интенсивности этих последних: как мы уже говорили, шаманистский обряд включает в себя экстаз и транс. Однако вспомним о муни, описанном в «Ригведе», который, «опьяненный экстазом», поднимался на «колеснице ветров», и т. д. (см. выше, с. 121); можно сказать, что и ведийская Индия знала «поклонников экстаза», чей опыт вполне можно уподобить шаманскому экстазу. Однако все же следует помнить, что различия между техникой шаманского экстаза и йогической медитацией слишком велики, чтобы рассматривать их в едином контексте. Впрочем, к вопросу об этих различиях мы еще вернемся в заключительной части нашего сравнительного исследования.

Символизм экстатического восхождения в небо является частным проявлением повсеместно распространенного символизма «магического полета», который, хотя и известен всем разновидностям шаманизма и примитивной магии, выходит за пределы шаманизма в строгом смысле

[145] См.: *Ruben W.* Schamanismus im alten Indien // ActO 1939/17: 169; Eliade 1951: 365.

этого слова. Мы не будем здесь приводить и комментировать те данные, которые уже приведены и прокомментированы нами в другом месте (см.: Eliade 1951: 365 sq., 415 sq.), но представление о том, что святые, йогины и маги умеют летать, распространено в Индии весьма широко; способность подыматься в воздух, летать подобно птице, за мгновение, равное блеску зарницы, преодолевать огромные расстояния, внезапно исчезать приписывалась как буддистским архатам, так и индуистским магам. Волшебного озера Анаватапта могут достичь лишь те, кто обладает сверхъестественной способностью летать по воздуху; Будда и буддистские святые достигают Анаватапты во мгновение ока, и точно так же индуистские риши[161*] устремляются по воздуху к божественной и таинственной северной стране, называемой Шветадвипа. Понятно, что речь во всех этих случаях идет о «чистых землях», о некоем мистическом пространстве, являющемся одновременно и «раем», и «внутренним пространством», доступным только для посвященных. Озеро Анаватапта, точно так же, как и прочие буддистские «раи», точно так же, как и Шветадвипа, достижимо посредством йоги, аскезы или созерцания. Однако важно подчеркнуть, что структурно этот «сверхчеловеческий» опыт близок архаическому символизму восхождения и полета, столь распространенному в шаманизме.

Буддистские сочинения упоминают о четырех видах магического перемещения (гамана, gamana), первым из которых является полет, подобный полету птицы[146]. Патанджали в числе сиддхи упоминает способность йогинов летать по воздуху (лагхима, laghimā)[147]. Именно «силою йоги» мудрец Нарада в «Махабхарате» взлетел в небеса и достиг вершины горы Меру («Средины мира»): оттуда он увидел далекий [Континент Света] Шветадвипу, находящийся в Молочном Океане (см.: MB XII. 335. 2 sq.), ибо «обладающий подобным (йогическим) телом йогин может быть в любом месте, в каком пожелает» (см.: MB XII. 317. 6). Но в «Махабхарате» отражена и другая традиция, уже различающая подлинное мистическое восхождение, которое далеко не всегда следует понимать в буквальном смысле слова, и «магический полет», всегда являющийся иллюзией: «И мы тоже можем летать в небе и принимать различные облики, но только силою иллюзии» (māyayā) (см.: MB V. 160. 55 sq.).

Нашему читателю уже должно быть известно, как именно йога и прочие индийские медитативные практики интерпретировали экстатический опыт и представления о магических способностях, относящиеся к духовному наследию незапамятной древности. В любом случае примечательно, что индийских алхимиков также привлекала тайна магического полета. А буддийские архаты настолько хорошо усвоили это умение, что от термина арахан (arahan) в сингальском языке был образован глагол рахатве (rahatve), «исчезать, мгновенно перемещаться из одного места в

[146] См.: VM: 396. По поводу гаманы см.: *Lindquist S.* Siddhi und Abhiññā. Uppsala, 1935. P. 58 sq.

[147] YS III. 45; ср.: GhS III. 78. По поводу схожих представлений в эпосе см.: Hopkins 1901a: 337, 361.

другое»[148]. Дакини, «чародейки», играющие важную роль в определенных течениях тантризма, в Монголии назывались «ходящими по воздуху», а в Тибете — «уходящими в небо»[149]. Мотивы магического полета и подъема в небо с помощью лестницы или веревки характерны и для тибетской мифологии, причем нет необходимости приписывать их исключительно индийскому влиянию — они отмечены также в Бон-по[162*] и производных от нее традициях. Впрочем, подобные мотивы занимают важное место также и в магических верованиях и фольклоре лоло, мосо и китайцев, — да и вообще трудно назвать примитивную культуру, которой бы они не были известны.

Восхождение в небо, магический полет относятся к чрезвычайно сложному символическому комплексу, связанному с понятиями человеческой души и разума. «Полет» нередко символизировал разум, познание каких-либо тайн или метафизических истин. «Разум (манас) — самая быстрая из птиц» (PB VI. 9. 5), — говорится в «Ригведе». А «Панча-вимша брахмана», уточняет: «Тот, кто понимает, обладает крыльями» (PVB XIV. 1. 13). Известно, что многие народы представляли душу в виде птицы. «Магический полет» символизирует «выход из тела», то есть является пластическим выражением экстаза, освобождения души. Но если обычные люди превращаются в птиц только в момент смерти, когда покидают тело и взлетают в воздух, то шаманы, колдуны, «поклонники экстаза» могут «покидать тело» уже в этой жизни сколь угодно часто. Миф о душе-птице «в зерне» уже содержит в себе всю метафизику духовной свободы и независимости человека.

Наконец, следует вспомнить и о знаменитом фольклорном «чуде», mango-trick: йогин закапывает в земле косточку плода манго, и вскоре на глазах изумленных зрителей вырастает дерево. Согласно буддистскому преданию, излагаемому в комментариях на «Дхаммападу» (Dhammapada-aṭṭhakathā III. 199), Будда проделал подобное чудо в саду царя Пасенади: Ганда, садовник царя, угостил Будду плодом манго, а Просветленный велел ему зарыть в землю косточку этого плода, вымыл над ней руки, и несколько мгновений спустя в этом месте выросло манговое дерево в 50 локтей высотой, покрытое одновременно и цветами, и плодами. Подобные подвиги проделывали и североамериканские шаманы: к примеру, пуэбло считали, что шаман может вырастить из зерна колос прямо на глазах у зрителей (см.: Eliade 1951: 285, n. 2).

«Магический жар». «Внутренний свет»

Перейдем к рассмотрению другой категории шаманских практик: к «власти над огнем» и к «магическому жару». Везде в мире шаманы и колдуны пользуются репутацией «хозяев огня»: они глотают горячие угли, дотрагиваются до раскаленного железа, ходят по огню. Во время камла-

[148] *Hocart A. M.* Flying through the air // IA 1923: 80.

[149] См.: *Van Durme J.* Notes sur le lamaisme // MCB 1932/I: 374, n. 2.

ния сибирские шаманы «разогревались» до такой степени, что могли, не причиняя себе ни малейшего вреда, поражать себя ножами, пронзать саблями, глотать раскаленные угольев и т. п. Подобные подвиги совершают и многие йогины-факиры. Еще более очевидное сходство между йогинами и шаманами мы наблюдаем, когда речь заходит о практике «магического жара». Одно из типичных для шаманизма инициатических испытаний заключается в том, что посвящаемый должен уметь переносить любой холод. Маньчжуры зимою проделывали во льду девять полыней; кандидат в шаманы должен был, нырнув в одну из них, вынырнуть в другой, затем в третьей и так далее, вплоть до девятой полыньи (Eliade 1951: 114). Подобному инициатическму испытанию подвергались и шаманы лабрадорских эскимосов: кандидат в шаманы должен был оставаться пять дней и пять в ночей в ледяном море, и, если ему удавалось в прямом смысле слова «выйти из воды сухим», он немедленно получал звание angákkok (Ibid.: 68, n. 2).

Между тем и некоторые индо-тибетские инициатические испытания заключались в том, что йогин должен был провести голым на снегу всю зимнюю ночь и высушить своим телом как можно большее количество мокрых простыней. Это «психическое тепло» называлось по-тибетски gtûm-mö (произносится *тумо*).

> Простыни погружают в ледяную воду и оставляют в ней до тех пор, пока они не обледенеют. Каждый ученик должен обернуть такую простыню вокруг себя и держать ее до тех пор, пока она не оттает и не высохнет. Высохшую простыню снова погружают в воду, и ученик снова обертывает ее вокруг себя — и так продолжается вплоть до рассвета. Тот, кому удастся высушить наибольшее количество простыней, провозглашается победителем состязания (David-Néel 1929: 228 sq.).

Його-тантрические упражнения, подобные тумо, хорошо известны и индийской аскетической традиции. Мы уже упоминали о том, что пробуждение кундалини сопровождается ощущением сильного жара (см. выше с. 227). В текстах указывается, что «психическое тепло» достигается как посредством задержки дыхания, так и посредством преображения сексуальной энергии (см.: Samdup, Evas-Wentz, 1938: 168 sq., 201 sq., 205 sq.); также этот опыт всегда сопровождается световыми явлениями (важная деталь, к которой нам еще предстоит вернуться). Практика «получения внутреннего жара» не является изобретением тантризма. «Маджджхиманикая» (см.: MN I. 244 sq.) сообщает об ощущении тепла, возникающем при задержке дыхания, а из других буддистских сочинений (к примеру, Dham 387) мы узнаем о том, что Будда был «жгучим». Будда «жгуч», потому что предается аскезе, тапасу, — тапас, как мы помним (см. выше с. 123), был известен в Индии уже в ведийскую эпоху, а идеология и практика «магического потения», равно как и представление о творении посредством «самонагревания», принадлежат к общеиндоевропейскому наследию. Впрочем, едва ли мы можем назвать архаическую культуру, примитивную космологию или шаманскую традицию, которой они бы не были известны.

У нас есть все основания полагать, что опыт «внутреннего жара» был знаком уже самым древним мистикам и магам. Многие «примитивные» племена почитали магическую силу «жгучей» и обозначали с помощью терминов, выражающих понятия «жар», «ожог», «горячий» и т. д. Это объясняет, почему «примитивные» колдуны и маги пили соленую или наперченную воду и ели всевозможные пряные растения — таким образом они хотели повысить свой внутренний жар. В современной Индии мусульмане считают, что человек, общающийся с Богом, становится «жгучим». Тот, кто творит чудеса, называется «кипящим». «Жгучими» называются вообще все, кто обладает тем или иным видом магических способностей (см.: Eliade 1951: 412 sq.).

Нетрудно представить, что *сакральная сила*, проявляющая себя как сильный жар, достигалась не только с помощью шаманских или мистических практик. Мы уже приводили (см. выше с. 124) некоторые термины из индоевропейского воинского словаря (furor, ferg и т. д.), обозначавшие «сильный жар» и «ярость», в которых проявляла себя сакральная сила. Подобно шаманам, молодые воины во время инициатического боя «разогревались». В этом «жаре» и в этой «ярости» не было ничего профанического, ничего естественного: мы имеем здесь дело уже с приобщением к сфере сакрального. «Власть над огнем» и «внутренний жар» всегда сопровождают достижение определенного уровня экстаза или — на другом культурном уровне — достижение безусловного состояния, совершенной духовной свободы. «Власть над огнем», нечувствительность к его жару, «магический жар», позволяющий переносить как сильный холод, так и температуру раскаленных углей, — все эти мистико-магические способности, наряду с другими, не менее экстраординарными (восхождение, магический полет и т. д.), наглядно показывали, что шаман возвысился над нормальным человеческим уровнем и приобщился к миру «духов».

Понятно, что первичный опыт религиозно-магической *силы*, выражавшейся в «ярости» воинских инициаций или в «жаре» магов, шаманов и йогинов, в последующем процессе интеграции и «сублимации» неоднократно переосмысливался, уточнялся и детализировался. Индийское слово крату (kratu), первоначально обозначавшее «энергию храброго воина, в первую очередь Индры», затем «победоносную силу», «героическую силу и отвагу, доблесть, вкус к битве» и, в расширительном смысле, «мощь» и «величие» вообще, стало в конце концов обозначать «силу благочестивого человека, позволяющую ему следовать предписаниям ритыˣ[163] и достигать счастья»[150].

Однако большинство людей все же испытывало инстинктивное опасение по отношению к «ярости» и «жару», сопровождающим всякое рез-

[150] См.: *Rönnow K.* Ved. *kratu*, eine wortgeschichtliche Untersuchung // Le Monde Oriental, 1932. Vol. 26. P. 1–90; ср. *Dumézil G.* La naissance d'archanges. P., 1945. P. 145 sq.: «В Гатхах "khratu" соответствует, как правило, последнему, моральному, чисто религиозному значению ведийского kratu: khratu — религиозное усилие благочестивого человека, то, что можно назвать религиозной доблестью в битве со злом» (*Dumézil G.* Op. cit. P.145).

кое увеличение *магической силы*; эти качества — особенно в их «примитивном» виде — интересовали в первую очередь колдунов и воинов; тот, кто искал в религии душевного спокойствия и равновесия, избегал магического «огня» и «жара». Термин «шанти» (śānti), обозначающий в санскрите душевное спокойствие, отсутствие страстей, прекращение страданий, образован от корня шам (śam), первоначально означавшего «угашение» — огня, ярости, лихорадки, и вообще любого «жара», вызванного демоническими силами[151]. Индус ведийской эпохи знал о том, что магия может быть опасна: он противостоял искушению чрезмерной силой[152] точно так же, как позднее йогин противостоял искушению «чудесными способностями» (сиддхи).

Мы уже отмечали, что «внутренний жар» сопровождался в його-тантрических упражнениях световыми явлениями (см. выше с. 188; ср.: Samdup, Evans-Wentz 1938: 204 sq.). О мистических световых явлениях упоминают также и упанишады, где сам Атман описывается как «внутренний свет» (антар-джйотих, antarjyotiḥ) (BU I. 3. 28); в некоторых буддистских медитативных практиках каждому этапу медитации сопутствует мистическое сияние того или иного цвета (см. выше с. 189). Мы не будем останавливаться здесь на той огромной роли, которую играет внутренний свет в христианской и мусульманской теологиях и мистике; здесь нас интересует только шаманизм, и сравнительные исследования более обширного плана не входят в наши задачи. Однако было бы нелишне упомянуть о том, что в Индии «световые явления» известны и за пределами йоги — примером может служить эпизод с восхождением Арджуны на гору Шивы, закончившимся «эпифанией» сверхъестественного света (см.: MB VII. 80 sq.).

Переживание «внутреннего света» является характерной чертой опыта также и эскимосских шаманов. По сути это переживание равносильно инициатическому испытанию. «Просветления» (кауманек, qaumaneq) кандидат в шаманы достигает после многочасовой медитации, проведенной в совершенном уединении. Шаманы, опрошенные Расмуссеном, сообщили, что кауманек представляет собой «таинственный свет, который шаман неожиданно ощущает в своем теле, внутри головы, в самом средоточии мозга, непостижимый маяк, сияющий огонь, позволяющий видеть во мраке, как в прямом, так и в переносном смысле; шаман теперь не только может видеть во мраке и с закрытыми глазами, но и знает о будущем, непостижимом для простых смертных; также он ведает все чужие тайны. По сообщениям того же Расмуссена, когда кандидат в шаманы в первый раз достигает «просветления» (кауманек), ему кажется, что «дом, в котором он находится, неожиданно взлетает в воздух; он видит далеко перед

---

[151] См.: *Hoens D. J.* Śānti. A contribution to ancient Indian religious terminology. Gravenhage, 1951. P. 177 sq.

[152] Здесь мы видим один из примеров амбивалентного отношения к сакральному; человека одновременно и притягивает, и отталкивает *религиозно-магическая сила*. По поводу этой амбивалентности отношения см.: Eliade 1949: 226 sq., 393 sq.

собой, его взгляд проникает сквозь горы — так, как если бы вся земля была одной большой равниной, — и достигает пределов мира. Отныне для него больше нет тайн» (Rasmussen 1929: 112–113).

Сходства и различия

К каким же заключениям мы можем прийти при более тщательном сопоставлении всех приведенных сравнительных данных? Устраним для начала все, что не имеет непосредственного отношения к идеологии и практике йоги. Оставим в стороне все общие как для шаманизма, так и для индийской культуры элементы космологических систем и символизма восхождения (юпа, семь шагов Будды и т. д.): эти структурные параллели сами по себе еще не указывают на существование какой-либо особой связи между шаманизмом и йогой. Нашего внимания заслуживают только два аспекта символизма восхождения: «трюк с веревкой» и «магический, или экстатический, полет». Здесь можно сделать два наблюдения: 1) «трюк с веревкой», относящийся к числу типичных факирских «чудес», не является составной частью какой-либо йогической практики; он может быть причислен к категории сиддхи, бесчисленных «магических способностей», известных в индийской магической традиции; 2) «экстатический полет» был известен уже в ведийскую эпоху (см. выше с. 121), но также никогда не являлся характерной чертой собственно йоги: с философской точки зрения, способность попадать в любое место по своему желанию и «летать» символизировала *автономность духа*; с магической точки зрения, способность «летать» относилась к числу сиддхи и могла быть получена как с помощью йоги, так и с помощью алхимии и колдовства[153]. С другой стороны, как мы уже говорили, «магический полет» не является исключительной прерогативой шаманизма, хотя и представляет собой одну из его характерных особенностей: «умение летать» следует рассматривать в общем контексте всей архаической магической традиции.

«Трюк с манго» также может быть отнесен к категории сиддхи. В Индии это чисто шаманское «чудо» претерпело достаточно любопытную судьбу: с одной стороны, оно вошло в набор типичных факирских «чудес», с другой — было использовано философами (в частности, Шанкарой) в качестве яркого образа, позволяющего понять специфику процесса проявления космической иллюзии. Магическим и шаманским традициям известны и другие йогические сиддхи, такие, например, как «вхождение в чужое тело» или «оживление» трупов. Морфологически последнюю сиддхи следует отнести к числу общемагических (а не чисто шаманских) способностей.

Впрочем, существовала сиддхи, характерная только для йоги и — поскольку она предполагала уже определенное духовное развитие — нетипичная для мировой магической традиции: мы имеем в виду способность

[153] В неарийской Индии умение «летать» является характерной особенностью колдунов и колдуний; см.: Koppers 1941: 768 (Сантал), 783 (Орисса) sq.

познавать свои предшествующие воплощения. Этой способностью обладали североамериканские шаманы: многие из них помнили о своих предшествующих существованиях, а некоторые даже уверяли, что присутствовали при самом творении мира[154]. Здесь мы вплотную приближаемся к весьма сложной и не относящейся прямо к сфере нашего исследования проблеме — проблеме универсально распространенного представления о предсуществовании человеческой души; некоторым «избранным» индивидуумам — мистикам, шаманам и т. д. — удавалось преобразовать это представление в личный опыт. Здесь сами собой напрашиваются аналогии с индийской культурой: и с индийской точки зрения только йогины и «пробужденные» способны были помнить о своих предшествующих существованиях; прочие смертные принимали учение о перевоплощении как часть традиционной идеологии. Однако ни классическая йога, ни буддизм не придавали способности к познанию своих предшествующих существований принципиального значения, поскольку сама по себе эта способность еще не приводила к освобождению. Возможно, что мифология и мистическая практика, опирающиеся на представления о предсуществовании души, являются частью духовной культуры аборигенов, заимствованной и переосмысленной йогой и буддизмом.

Вызывает интерес и сходство между «инициатическим расчленением» шаманов и некоторыми його-тантрическими медитациями, во время которых йогин либо «разрывается на куски демонами», либо созерцает свой собственный скелет, либо, наконец, использует в религиозно-магических целях черепа и трупы. Духовные упражнения подобного рода неизвестны классической йоге; в йогическую традицию они были интегрированы только с появлением «моды» на тантризм, хотя, вполне возможно, как в Индии (капалики, агхори и т. д.), так и в Гималаях и в Тибете (где Бон-по представляла собой, по сути, чисто шаманскую традицию) были известны уже в значительно более раннюю эпоху. Таким образом, и здесь мы наблюдаем переосмысление в «йогических терминах» аборигенной шаманской традиции. Собственно, великий тантрический синтез и представляет собой целую серию подобных переосмыслений.

С точки зрения мистической практики stricto sensu момент самого поразительного сходства между шаманами и йогинами заключается в том, что и те и другие способны были производить «внутренний жар». Мы уже отмечали, что данная практика, будучи универсально распространенной, не является исключительной прерогативой аскетов и магов; «внутренний жар» входил как составная часть в сценарии некоторых воинских посвящений. Кроме того, мы уже отмечали, что эта практика тесно связана с «властью над огнем», типичной факирской способностью, которую следует рассматривать как самый архаичный и самый распространенный из всех элементов магической традиции. Все вышесказанное позволяет сделать вывод о том, что уже самая ранняя йога была знакома с практикой «внутреннего жара», достигаемого посредством задержки

[154] См.: *Hultkrantz A.* Conceptions of the Soul among North American Indians. Stockholm, 1953. P. 412 sq.

дыхания. Напомним, что тапас был известен уже в ведийскую эпоху и что вратьи, загадочные «поклонники экстаза», о которых говорилось выше, также выполняли некие дыхательные упражнения. До сих пор еще нет единого мнения касательно происхождения практики пранаям; не исключено, что идея ритмизации дыхания возникла в ходе «мистических экспериментов», имевших своей задачей усиление «внутреннего жара»[155].

Обычай ритуального использования конопли, опиума и прочих наркотиков, широко распространенный в шаманистской среде, известен также и тем, кто практикует йогу. Мы помним, что даже сам Патанджали, перечисляя средства получения сиддхи, наряду с самадхи упоминает «снадобья» (аушадхи) (YS IV. 1). Под «снадобьями» могут пониматься либо наркотики, вызывающие экстаз, либо какие-нибудь травы, из которых добывали эликсир долголетия (см. ниже с. 250). В любом случае конопля и прочие подобные наркотики вызывают *экстаз*, а не йогическое самадхи; эти «мистические средства», долженствующие рассматриваться в контексте феноменологии экстаза (типичным приверженцем «идеологии экстаза» может считаться муни, описанный в «Ригведе», — см. выше с. 121), в целом противоречат основной тенденции классической йоги. Однако тот факт, что даже Патанджали посчитал необходимым упомянуть о вызывающих экстаз снадобьях, указывает на то, что влияние «поклонников экстаза» на классическую йогу было весьма значитель-

[155] Д-р Ж. Филльоза считает, что йога обязана своим происхождением «научной доктрине» — учению о пране как основе жизни. «Нетрудно представить, что, видя в дыхании движущую силу как психической, так и биологической активности, индусы пытались, воздействуя на него, добиться одновременно и духовных, и физических результатов <...>. Разумеется, наличие теории отнюдь не объясняет еще специфических особенностей практики, но в любом случае теория дает исходную идею, а все прочее определяется в ходе экспериментов. Физиологические результаты, полученные в ходе опыта, и их влияние на психическое состояние обусловливали выбор тех или иных методов и указывали направление, в котором должно было происходить их усовершенствование. Так или иначе, невозможно приступать к экспериментам, не обладая какой-либо предварительной теорией» (*Filliozat J.* Les origines d'une technique mystique indienne // Revue Philosophique. 1946. P. 217–218). Гипотеза выглядит убедительной, однако, на наш взгляд, не стоит торопиться рассматривать мистическую практику как попытку экспериментальной проверки той или иной философской теории. Более вероятным представляется прямо противоположный процесс: «мистический эксперимент» предшествовал «научной» теории дыханий. Как напоминает д-р Фильоза, уже в ведийской Индии виды дыхания были уподоблены космическим ветрам (см.: Ibid.: 217). Вероятно, именно этот «космический» опыт и дал начало практике пранаям. Однако опыт такого рода, будучи мистическим, никоим образом не может рассматриваться как научная теория. «Многозначность» йоги, ее популярность, возраставшая по мере того, как Индия все более и более подвергалась процессу «азиатизации», — возможно, именно эти факты должны указать нам, в каком направлении следует искать истоки йоги. В любом случае вопрос заключается не в том, была ли йога изначально научной теорией или народным верованием, а в том, была ли она научной теорией или представляла собой духовную традицию доарийского населения, в культурном отношении превосходящего индоевропейцев ведийской эпохи. Проблема Мохенджо-Даро остается открытой (см. ниже с. 307 и далее).

ным. Мы знаем, что некоторые *шакты*[164*], равно как и участники других экстатических и оргиастических течений, использовали и продолжают использовать опиум и гашиш (см.: Arbman 1922: 300 sq.; Lindquist 1932: 194 sq.). Большинство этих «поклонников экстаза» являются более или менее выраженными поклонниками Шивы, что указывает на автохтонный характер их традиции.

В сфере шаманизма stricto sensu употребление наркотиков (конопли, грибов, табака и т. д.) едва ли может рассматриваться как «исконный» обычай: с одной стороны, шаманистская мифология и фольклор нередко упоминают о «слабости» нынешних шаманов, неспособных добиваться экстаза так же легко, как это делали «великие шаманы былого»; с другой стороны, злоупотребление алкоголем и наркотиками отмечается как раз в тех регионах, где шаманизм пребывает уже в полной деградации и «транс» большею частью только имитируется. Однако и в сфере шаманизма как такового необходимо делать различие между обычаем — возможно, недавнего происхождения — употреблять возбуждающие средства, для того чтобы «насильно» привести себя в состояние транса, и между ритуальным поглощением «жгучих субстанций», долженствующих усиливать «внутренний жар». Уходящие корнями в глубь времен традиции провоцирования «внутреннего жара», экстаза или «одержимости божеством», разумеется, вполне могли быть известны и аборигенной Индии; эти магико-экстатические традиции не могли не окрашивать собой йогической практики, а иной раз даже и пытались вытеснить ее вообще: доказательство этому мы можем видеть в том факте, что весьма многие йогины и факиры, принадлежащие к определенным йогическим школам и выполняющие типично йогические упражнения (пранаямы и т. д.), следуют одновременно и традициям откровенно экстатического и оргиастического характера.

Пытаясь теперь подытожить наше беглое сравнительное исследование, мы начнем с установления различий между тремя духовными идеалами: 1) чисто шаманистским *экстазом*; 2) *освобождением* посредством самадхи — идеалом классической йоги; 3) дживанмукти, идеалом тантрической и алхимической йоги; дживанмукти мало чем отличалось от физического бессмертия и поэтому особенно сильно воздействовало на народное воображение. После всего, что было сказано выше, едва ли стоит еще раз особо подчеркивать структурные различия между шаманским экстазом и йогическим энстазом. Как оформленная духовная практика (мы не будем здесь затрагивать вопрос о ее предполагаемом происхождении) йога ни в коем случае не должна быть смешиваема с шаманизмом или рассматриваться как техника достижения экстаза: целью классической йоги является абсолютная *независимость духа*, энстаз, тогда как шаманизм представляет собой отчаянную попытку приобщения к миру духов, «экстатического полета». Однако в одном пункте позиции йоги и шаманизма совпадают: и та и этот стремятся к «выходу из времени» и к упразднению истории. Шаманский экстаз возвращает свободу и блаженство первоначальных времен, о которых повествуют мифы, —

когда человек мог «на самом деле» подниматься на небо и общаться с богами[156]. Задачей йоги является достижение безусловного состояния самадхи, или сахаджа, божественной непосредственности дживанмукта, «освобожденного при жизни». С определенной точки зрения, можно сказать, что дживанмукта упраздняет время и историю: его «непосредственность» отчасти напоминает о райском бытии первочеловека, о котором повествуют мифы. Таким образом, и йогин, и шаман одинаково стремятся к упразднению исторического времени и достижению некоего необусловленного (и, следовательно, парадоксального, непредставимого) состояния. Но если шаман добивается этой непосредственности и независимости духа только через экстаз (когда он может «летать») и только на время, пока длится экстаз, подлинный йогин, достигший самадхи и ставший дживанмуктой, постоянно пребывает в этом необусловленном состоянии; можно сказать, что для него упразднение времени и истории приобрело окончательный характер.

Проводя это структурное разграничение йоги и шаманизма, мы имеем в виду прежде всего классическую йогу. Однако следует помнить, что уже в весьма раннюю эпоху возникли и другие разновидности йоги, использовавшие иные методы (к примеру, бхакти) и преследовавшие иные цели (например, приобретение «божественного тела»). Это изобилие новых форм йоги, испытывавших в свою очередь влияние со стороны прочих духовных традиций, привело в конце концов к возникновению третьего духовного идеала — идеала «вечной жизни в неуничтожимом теле», созданном с помощью методов алхимии или хатха-йоги. Ни классическая йога, ни какое-либо другое из ведущих направлений индийской мысли никогда не ставили своей задачей «достижение бессмертия»: бесконечной жизни Индия всегда предпочитала освобождение. И однако мы видели (см. выше с. 281), что в определенный исторический момент йога стала пониматься индийским сознанием не только как идеальный инструмент, но и как «тайное средство» победы над смертью. Объяснение этому возможно только одно: многие индусы (возможно, даже большинство индусов) понимали йогу не только как путь к святости и освобождению, но и как магию — и в первую очередь как такую магию, которая позволяет победить смерть. Говоря иными словами, мифология дживанмукта была порождена не только желанием достижения освобождения, но и «ностальгией по бессмертию».

Мы наблюдаем непрерывный процесс слияния различных традиций, который в конце концов радикально изменил некоторые из фундаментальных основ классической йоги: хотя последняя не имела ничего общего ни с магией, ни с шаманизмом, в число сиддхи были включены многие магические способности, а некоторые чисто шаманистские методы были уподоблены йогическим упражнениям. Таким образом, можно видеть, насколько сильным было то «давление», которое древнейшая аборигенная религиозно-магическая традиция оказывала на йогу в собственном

[156] См.: Eliade 1951; *Eliade M.* La Nostalgie du paradis dans les traditions primitives» // Diogène, 1953. № 3. P. 31—45.

смысле. Не исключено, что йога восприняла и сохранила наследие давно исчезнувших цивилизаций, таких, например, как цивилизация Мохенджо-Даро. Нам еще предстоит убедиться в том, что «народный» индуизм сохраняет весьма многие элементы доисторических религий и культур Индии. Однако, прежде чем перейти к рассмотрению этого вопроса, скажем несколько слов о том, как происходило слияние некоторых «популярных» разновидностей йоги с аборигенными духовными традициями. Обзор этого процесса мог бы быть весьма поучительным: он наглядно покажет нам, каким образом ортодоксальный индуизм, подвергаясь всевозможным периферийным эрозиям, деградациям и трансформациям, уступил в конце концов место последующей синтетической религии.

Слияние и вырождение: йога и народная религия

То, что буддизму удалось продержаться еще несколько веков после завоевания мусульманами Индии и контрнаступления брахманизма, свидетельствует о популярности этой религии среди простого народа. В некоторых регионах (в первую очередь в Ориссе и в Бенгалии) буддистский культ и догматика находили приверженцев даже и после победы брахманизма (см. примеч. VIII, 6), хотя этот «народный» буддизм весьма мало напоминал первоначальный. И все же факт выживания этого «крипто-буддизма» (как называет его Н. Н. Васу) в определенном смысле достаточно выразителен: только превратившись в ритуальную религию, опирающуюся на идею «мистической преданности» (бхакти), и удовлетворив таким образом религиозные потребности, типичные именно для аборигенного населения, этот деградировавший буддизм смог противостоять совместному натиску ислама и брахманизма. С догматической точки зрения, данная религия представляла собой синтез ваджраяны и брахманизма (в качестве примера можно упомянуть культ Дхармы в Западной Бенгалии). Йога не играла в ней почти никакой роли, зато для тантрических эксцессов этот поздний буддизм явился весьма удобным прикрытием; красноречивы названия, которые давались местам буддистского культа, — «приюты блудниц»[157].

Культ Дхармы дожил до наших дней, и процесс его «индуизации» продолжался вплоть до начала века. Харапрасад Шастри наблюдал, как жрец в храме Дхармы разделял все приношения на две части; когда его спросили о причине подобного поведения, он ответил: «Наш бог — одновременно и Дхарма, и Шива, отсюда и разделение даров». При этом он произносил следующую мантру: «Приветствую Шиву, который одновременно является Дхармараджей». Несколько лет спустя Х. Шастри снова посетил этот храм и убедился в «полном завершении процесса индуизации» — жрец поместил под статуей Дхармы символическое изображение женского полового органа (гаури-патта, gaurīpaṭṭa) (Dasgupta 1946: 321, n. 2).

[157] См.: *Subramaniam K. R.* Buddhist Remains in Andhra. Madras, 1932. P. 30.

Разумеется, этот процесс «индуизации» отнюдь не был «односторонним» и нередко давал повод для возрождения давно забытых архаических религиозных ценностей. Приведем пример: в Бенгалии до сих пор празднуется осенний праздник в честь Дурги, называемый Шабаротсава, — первое упоминание об этом празднике относится к эпохе Средних веков. Участвующие в празднестве мажут тело грязью и украшают себя цветами и листьями — именно так, как это делали шабары, автохтонные обитатели Южной Индии, народ австралоидного происхождения; название этого народа сохранилось в названии праздника. «Калика-пурана» (см.: KP 61. 21–22) указывает, что элементами Шабаротсава были ритуальные песни непристойного содержания, эротическая мимика и, возможно, оргии. В бенгальском трактате XVII века «Брихаддхарма-пурана» (см.: BDP III. 6. 81–83) мы находим дополнительные сведения: во время интересующего нас аграрного празднества запрещалось произносить вслух названия половых органов перед теми, кто не был посвящен в культ Шакти; самой Шакти, впрочем, непристойные слова очень нравились (см.: Sirkar 1948: 105–106).

Данные сведения весьма поучительны: мы можем видеть, как индуистский (или, точнее, «индуизированный) праздник плодородия, следуя характерной для индуизма тенденции ассимилировать любые, даже самые эксцентричные, проявления сакрального, усваивает и освящает религиозные обычаи аборигенных племен. Шабаротсава — типичный пример интеграции аборигенных религий в едином культе Великой Богини растительности и плодородия Дурги-Шакти.

Как мы уже видели, Дурга-Шакти играет принципиально важную роль в тантризме и во всех разновидностях шактизма. Нелишне будет еще раз подчеркнуть тот факт, что процесс усвоения и синтеза аборигенных культов происходил, как правило, на нижних уровнях религии и магии, в сфере так называемой «народной» культуры. Именно здесь мы можем наблюдать, как, к примеру, йогическая и шактистская идеология становятся частью ритуально-мифологического комплекса, связанного с почитанием растительности. Некоторые из тантрических «чародеек» именовались «йогини» — таким образом подчеркивалось, что их магические способности были получены посредством йоги. Вот как описываются эти «феи» в тантрической литературе: «Кулайогини всегда обитают в деревьях кула[165*]. Не следует спать под этими деревьями и не следует причинять им никакого вреда»[158]. Йогини, дакини и ламы — нимфы и волшебницы одновременно; точно так же, как и сама Великая Богиня Дурга, спутницами (а нередко и ипостасями) которой они являются, йогини одновременно и благожелательны, и грозны. В некоторых текстах подчеркивается их грация и изящество. Согласно «Абхиданоттара-тантре»[159], йогини (делящиеся на три категории: куладжа — kulajā, брахми — brāhmī,

[158] «Шакта-нанда-тарангини», цит. по: *Chanda R.* Indo-Aryans Races. Rajsahi, 1916. P. 35.

[159] Анализ текста см.: *Mitra R.* The Sanskrit Buddhist Literature in Nepal. Calcutta, 1882. P. 2 sq.

рудра – rudrā) – феи, белые, как цветок лотоса, с розовыми глазами; они предпочитают облачаться в белые, пропитанные благовониями одежды и поклоняются Сугате. У дакини – ярко-красная и пахнущая лотосом кожа, лица их миловидны, глаза и ногти – красного цвета; свои дома они украшают картинами с изображениями цветов лотоса. В окрестностях горы Гирнар[160] проживают йогини трех видов: пул (pul – цветочные), лал (lāl – красные) и кешур (keśur – длинноволосые). Их призывают во время эпидемий (как правило, холеры).

«Феи», «ведьмы», «колдуньи» – все эти спутницы (или локальные ипостаси) Дурги являются одновременно и божествами растительности, и божествами судьбы (иногда они приносят смерть, иногда – богатство), олицетворяющими потенции шаманистской магии и йоги. В Уддияне йогини представлялись в облике женщин-тигриц, питающихся человеческим мясом и превращающихся в птиц, когда им необходимо было переправиться через реку[161]. Тибетская живопись изображает дакини в их грозном обличье – трехглазыми, обнаженными, с зеленой перевязью или «в красной набедренной повязке, носящими на спине труп, руки которого обвиваются наподобие шарфа вокруг шеи»[162]. Каково бы ни было происхождение этих грозных полубогинь, они достаточно рано начали играть важную роль в тантризме: в частности, они были включены в список божеств, управляющих чакрами. Некоторые из этих полубогинь – тибетского происхождения: «ламы» сохранили даже свое тибетское название (lhamo – «ведьма»). Перечисленные факты позволяют лучше представить, как именно происходил процесс слияния народных гималайских культов и тантрического буддизма (см. также примеч. VIII, 7).

Согласно алхимическому трактату «Раса-ратначара», приписываемому Нагарджуне, этот последний познал тайны алхимии, после того как на протяжении 12 лет поклонялся богине Якшини, покровительнице ficus religiosa* (см.: Ray 1903/II: 7). Якши и якшини[166*] – собирательное обозначение индуистских локальных божеств (большей частью аборигенного происхождения). Впервые термин yakṣa встречается в «Джайминия брахмане» (см.: JB III. 203, 272), где обозначает «нечто странное», однако только «Грихья-сутры» начинают употреблять его в привычном значении «дух», «гений» (см.: Coomaraswami 1928–1929/I: 5). Якши упоминаются и в эпосе, причем в одном из поздних пассажей «Махабхараты» указывается, что люди, обладающие «саттвическим» темпераментом, почитают богов, люди, обладающие «раджасическим» темпераментом – якшей и ракша-

[160] См.: *Oppert G.* On the original inhabitants of Bharatavarṣa or India. Westminster, 1893. P. 571, n.

[161] См.: *Grünwedel A.* Der Weg nach Śambhala // Abhandlungen der königliche Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philologische und historische Klasse. 3. Abh. München, 1915. Bd. XXIX. S. 28 (17a). Нет никакой нужды особо доказывать шаманистское происхождение легенд об этих колдуньях.

[162] *Linossier M.* Les peintures tibétaines de la collection Loo // Mélanges Linossier 1932/I: 55.

* баньяна (*лат.*).

сов, а люди, обладающие «тамасическим» темпераментом – претов (призраков) и бхутов (духов умерших, как правило, злых). Данный пассаж можно рассматривать как одну из первых предпринятых индуизмом попыток усвоения и классификации многочисленных гениев и демонов аборигенных религий. По именам якши называются достаточно редко, однако Кумарасвами (см.: Coomaraswami 1928–1929/I: 9–10) считает весьма вероятным, что богиня Ситала, Олабиби (богиня холеры), Семь Матерей (частично связанных с Куберой, «царем» якшей), 64 йогини и дакини, некоторые из ипостасей Деви, почти все божества Южной Индии и сама Великая Дурга первоначально были не кем иным, как якшами – то есть, добавим от себя, почитались за таковых в брахманской среде. В любом случае якши и якшини являются типичными аборигенными божествами, и именно поэтому как индуизм, так и буддизм были вынуждены заимствовать их культ (Харити, «Мать демонов», первоначально богиня оспы, в качестве якшини стала играть весьма важную роль в буддизме).

Алтари якшей могут находится в любом месте. Каждый такой алтарь представляет собой плоский камень (веядди, манчо – veyaḍḍi, mañco), расположенный под священным деревом (см.: Coomaraswami 1928–1929/I: 17). Комплекс «дерево – алтарь» указывает на крайнюю архаичность традиции; эта традиция легла в основу буддистского культа чайтьи. Иногда термином чайтья обозначалось просто священное дерево без алтаря; в других случаях чайтьей называлось расположенное рядом с деревом ритуальное сооружение. Культ чайтьи распространился вплоть до Тибета (mc'od rten), где он принял ярко выраженный «погребальный» характер. Многие чайтьи возводились в качестве «хранилищ пепла» буддистских лам[163].

Культ якшей опирался на идею мистической преданности и, следовательно, являлся частью великого общенародного течения бхакти – ведь, по замечанию Кумарасвами (см.: Coomaraswami 1928–1929/I: 27 sq.), Вишну и Шива были далеко не единственными объектами народного бхакти и в качестве таковых могли выступать любые божества, в том числе буддистские. Буддизм заимствовал доарийский иконографический мотив «женщины у дерева», связанный с древнейшими формами почитания растительности. Помимо этого, якши почитались защитниками ступ и наравне с людьми изображались поклоняющимися Будде. Культ якшей и якшини был заимствован и джайнизмом, где они приобрели функции храмовых стражей. Указанные факты свидетельствуют об устойчивости аборигенной религиозной традиции: любая идеология, выходящая за пределы народного культа, – буддизм, джайнизм, брахманизм – принуждена была считаться с такими типичными для доарийской Индии способами оформления религиозного опыта, как «поклонение» (пуджа) и «мистическая преданность» (бхакти).

---

[163] См.: *Tucci G.* Mc'od Rten e Ts'a Ts'a nel Tibet indiano ed occidentale // Inido-Tibetica (Roma) 1932/I: 24.

Приведем еще один пример, красноречиво указывающий на связь Великой Богини (Дурги) с культами плодородия и «народной» йогой. Мы имеем в виду питхи, места паломничества, посвященные Великой Богине (каким бы именем она ни называлась: Деви, Шакти, Дурга, Кали и т. д.). Тантрические сочинения и пураны сообщают о четырех питхах, в числе которых, как и следует ожидать, фигурирует Камарупа. Каждый питха представлялся как реальное место пребывания Великой Богини, причем символизм, связанный с числом четыре, должен был указывать на победу культа Шакти во всей Индии (четыре питхи соответствовали четырем сторонам света). Очень скоро количество питх увеличивается и начинает варьироваться: известны списки семи, восьми, сорока двух, пятидесяти и даже 108 питх (связанных со 108 именами Богини). Приведем миф (очевидно, ведийского и брахманистского происхождения, однако в интересующем нас смысле истолкованный только в «Махабхарате» (см.: MB XII. 282–283)), объясняющий множественность питх: Сати, супруга Шивы, умирает или совершает самоубийство из-за того, что с ней плохо обращался ее отец Праджапати. Тантрические сочинения и пураны развивают этот миф: Шива бродит по миру, нося тело жены на плече и непрерывно танцуя. Чтобы положить конец безумствам Шивы, боги решают разделить тело Сати на части; дальнейший сюжет существует в двух вариантах: согласно первому (DBhP VII. 30; KP 18 sq.), Брахма, Вишну и Шани проникают в тело Сати посредством йоги и разделяют его на части — там, где они падают, возникают питхи. Согласно второму варианту, Вишну преследует Шиву и разрывает тело Сати с помощью стрел (см.: Sirkar 1948: 5 sq.).

Миф о разделении тела богини на части, несмотря на свое достаточно позднее появление в индийской литературе, весьма архаичен: в различных вариантах он встречается в Юго-Восточной Азии, в Океании, в обеих Америках и всегда связывается с мифом о самозаклании божества, совершаемом во имя появления на земле съедобных растений[164]. Символизм «расчленения» характерен (в различных контекстах) для «лунной» мифологии и шаманизма. В случае с питхами мы имеем дело с интегрированным тантризмом автохтонным мифом, относящимся к сфере мифологии плодородия: напомним, что питхи являлись местами паломничества преимущественно для тантристов и шактистов. Особый интерес представляет следующий момент: питхи, «части тела» Великой Богини, одновременно представляли собой аниконические* алтари, считавшиеся святыми потому, что аскеты и йогины предавались рядом с ними медитациям и приобретали сиддхи; другими словами, по «степени святости» питхи уподоблялись самадхам, местам захоронения йогинов. Таким образом, питха мог пониматься одновременно и как место, где находилась часть тела Богини (как правило, йони), и как место, где тот или иной ас-

[164] См.: *Macdonald A. W.* A propos de Prajāpati // JA 1952: 323–338; *Eliade M.* La Terre-Mère et les hierogamies cosmiques // Eranos-Jahrbuch 1953/XXII: 57–95.

* Аниконический — подобный конусу.

кет достиг «йогического совершенства» (сиддха-питха, siddhapīṭha). «Сарва-ананда-тарангини» обозначает Мехару (в окрестностях Типперы) термином питха-стхала (pīṭhasthala), поскольку именно там Сарвананда стал обладателем тантрических сиддхи (см.: Sirkar 1948: 3, n. 1). Перед нами – превосходный пример тантрического синтеза: архаический миф заимствуется одновременно и йогой, и народной религией Великой Богини плодородия; место, ставшее священным, потому что там достиг освобождения тот или иной йогин, позднее начинает рассматриваться как священное, потому что содержит часть тела Великой Богини; Дурга, будучи Шакти и супругой Шивы, становится богиней йогинов и аскетов, однако в народе ее продолжают почитать как Великую Богиню растительности и плодородия.

Наследие дравидов, мунда и прото-мунда

Языковое и культурное влияние дравидских народностей на индоарийцев – факт, который едва ли нуждается в особых доказательствах (см. примеч. VIII, 8). Напомним, в частности, что такой типичный для индуизма обряд, как пуджа, заимствован у дравидов. Не исключено, что сам термин «пуджа» – дравидского происхождения (Гундерт и Киттель производят его от дравидского корня, звучащего у тамилов, как пушу (pūśu), а у каннара – как пуру (pūru), «умащать», «окрашивать»). «Мистическое поклонение» (бхакти) также, несомненно, является чертой автохтонной культуры – дравидской или додравидской; в любом случае религия бхакти, будучи течением антимагическим и антисхоластическим, сыграла в индуизме весьма заметную роль. Бхакти может быть обращена как к Богу, так и к Великой Богине или к одной из бесчисленных грамадэвата[167*], являющихся ее ипостасями. Грамадэвата представляют для нас особый интерес, поскольку их культ сохраняет некоторые весьма архаические элементы. Вся религиозная жизнь Южной Индии сосредоточена вокруг этих локальных божеств, ипостасей Великой Богини. Их культ является наиболее типичным для индуизма, – можно сказать, что именно в почитании грамадэвата Индия обрела свое собственное религиозное призвание. В числе имен Великой Богини, почитаемой в своих местных, «деревенских» ипостасях, можно упомянуть такие, как Эллам-ма, Мариямма, Пидари, Амбика (от дравидского корня amma, «мать»). «Иконами» этих божеств нередко являются простые каменные изображения женского полового органа (йони). Впрочем, культ дравидской Великой Богини менее кровав и оргиастичен, чем культ Кали-Дурги. Сохранились упоминания также и о некоем первоначальном андрогинном Великом Боге (Кадавале, Kadaval), однако его роль в культе весьма незначительна. Среди имен этого дравидского Великого Бога представляет интерес имя Йоги, являющееся, очевидно, следствием его отождествления с Шивой.

Места почитания грамадэвата находятся, как правило, поблизости от священных деревьев (черта, заимствованная, вероятно, из «доаграрных»

растительных культов). У австроазиатских народов Южных морей существует обычай называть местности и народы растительными именами. По мнению Яна Пшылуски, санскритский термин «аудумбара», обозначающий одновременно и ficus glomerata, и область Пенджаба вместе с ее обитателями, может свидетельствовать о том, что австроазиатские народности обитали к северу от Пенджаба. Таким образом, можно предположить, что додравидское население, говорившее на языках мунда, также оказало влияние на культуру и религию индоарийцев. К этой проблеме мы еще вернемся. Пока же перечислим другие архаические элементы, сохранившиеся в культе грамадэвата. Одним из самых популярных символов грамадэваты является горшок, иногда понимаемый как воплощение самой Богини[165]. На ежегодном празднестве в честь Богини ритуально украшенный горшок торжественно обносят вокруг деревни (см.: Oppert 1893: 461 sq.; Whitehead 1921: 38 sq.). Во время искупительной церемонии все население деревни, собравшись за ее пределами, устраивает шествие со священным горшком (карагам, karagam), символизирующим разгневанную Богиню. Донеся горшок до середины деревни, его оставляют там на три дня, после чего снова уносят из деревни и разбивают[168*] (см.: Oppert 1893: 463).

Культ и символизм горшка были заимствованы индуизмом. Уже в послеведийскую эпоху частью некоторых церемоний стал «танец горшка», в котором принимали участие молодые девушки; магический смысл этого танца – увеличение плодородия – совершенно очевиден (см.: Coomaraswami 1928–1929/II: 46). В данном случае на первый план выступает сексуальный – а не более архаический «водный», «морской» – символизм горшка. В процитированном Оппертом фрагменте «Шрилалита-сахасра-нама-стотре» утверждается, что Богиню можно почитать в любом образе, даже в образе горшка (см.: Oppert 1893: 418). Согласно преданию, сохранившемуся на юге Индии, мудрецы Агастья и Васиштха родились в горшке с водой после того как Митра и Варуна совокупились с апсарой Урваши[166]. Агастью также называют питабдхи (pītābdhi – 'выпивший океан'). Другое предание сообщает о том, как Брахма, объясняя правила санскрита и тамильского языка, совершил жертвоприношение; рождение Агастьи в горшке было магическим следствием этого жертвоприношения; позднее этот мудрец женился на дочери Океана (см.: Ibid.: 67–68, n. 61). Перед нами – типичный пример того, как мифы неиндоевропейского происхождения истолковывались в терминах брахманизма.

---

[165] См.: *Whitehead.* The Village Gods of South India. Madras, 1921. P. 37 sq.; 55, 64, 98 sq. Богиня горшка (санскритское название – Кумбха-мата, Kumbhamātā) называется у тамилов Кумбаттал, Kumbāttāl, а у каннара – Гаригадевара, Garigadevara (Oppert 1893: 274 sq.).

[166] Этим объясняются такие прозвища Агастьи, как Кумбхасамбхава (рожденный Кумбхаматой, то есть Богиней горшка), Кумбхайони и Гхатодбхава (см.: Oppert 1893: 24, n. 25). (Миф изложен не совсем точно – Митра и Варуна не совокуплялись с Урваши, а только наблюдали за ней, стоя над горшком с водою. – *Примеч. пер.*)

Впрочем, известны случаи, когда «водный» символизм успешно сопротивлялся любым попыткам мифологического или схоластического переосмысления и сохранился в сакральных текстах в первоначальном виде. Согласно «Дэви упанишаде», боги, спросившие Великую Богиню (Дэви), кто она и откуда родом, получили следующий ответ: «Я родилась в водах моря: познавшие это, достигают места обитания Дэви» («mama yonir apsvataḥ samudre ya evaṁ veda sa devīpadam āpnoti»). Богиня — прародительница богов и всего мироздания вообще. «Именно я в самом начале породила отца этого мира» (ahaṁ suṣuve pitaram asya mūrdhan) (цит. по: Oppert 1893: 425—426). Иначе говоря, сакральная сила Богини пребывает в водах: океан понимается как некий огромный «резервуар сакральности», откуда боги, святые и герои черпают магическую силу. Эта религиозная концепция характерна для морских цивилизаций Юго-Востока. Ян Пшылуски проанализировал ряд австроазиатских мифов и легенд, объединенных общим сюжетом: герой, рожденный водным животным, становится царем или святым. В Аннаме первый мифический царь носил имя Лонг Куан, «Царь Дракон». В Индонезии цари Саньфоци назывались «лун цзин» — «энергия, семя нагов». Цари Чхота-Нагпура также произошли от некоего нага по имени Пундарика: дыхание его, согласно источникам, было зловонным. Последняя деталь напоминает о «принцессе, пахнущей рыбой», героине индонезийских мифов и легенд, которая, выйдя замуж за брахмана, основала династию. «Принцесса, пахнущая рыбой» — *наги*, женский водяной дух; она одновременно символизирует и древнюю сакральную силу Океана и архаическую аборигенную культуру. Ее брак с носителем противоположного духовного принципа указывает на основание новой цивилизации, начало новой истории. Согласно легенде народа палаунг, наги Тхусанди полюбила принца Тхурию, сына Солнца; от их брака родилось три сына: один стал китайским императором, другой — царем палаунг, третий — царем Пагана. Седжарат Малаю сообщает о том, как царь Суран спустился в стеклянном ящике на дно Океана, был приветливо встречен его обитателями и женился на дочери тамошнего царя; от этого брака родилось три сына, и старший из них стал царем Палембанга (см.: Przyluski 1925).

Мы не будем подробно распространяться здесь о символизме «сочетания противоположностей» — наги («потенции», аморфного, «темного» начала) и солнца и т. д. Подробное изучение этого символизма увлекло бы нас слишком далеко в сторону (см.: Eliade 1949: 184 sq., 357 sq.). Напомним только об огромном значении нагов и змей в аборигенной мифологии и культе, интегрированных в систему индуизма: как и водная наги, наг символизирует темное, бесформенное начало, древнюю сакральную силу, пребывающую, правда, уже не на дне Океана, а в глубинах земли. Наги, змеи являются в Индии духами местности, культ которых заимствован у автохтонного населения (см. Примеч. VIII, 9). Наги всегда связаны с магией, йогой, тайными знаниями, и фольклор, образовавшийся вокруг Нагарджуны, свидетельствует о прочной укорененности веры в то, что змеи сохраняют и передают посредством таинственных инициатических обрядов «скрытое, вневременное учение».

Определенные черты символизма и культуры морского типа, отмеченные у дравидов и народов мунда, обязаны своим происхождением миграциям микронезийцев и полинезийцев, начавшимся еще в доисторическую эпоху. Джеймс Хорнелл указал на то, что додравидское население южного побережья Индии подверглось сильному полинезийскому влиянию. Х. Ч. Дасгупта обнаружил черты поразительного сходства между некоторыми играми, известными в Индии и на Суматре. Народы, говорящие на языках мунда (или колари), принадлежащих к австроазиатской языковой семье, оказали заметное влияние на индийскую культуру. Уже в «Ригведе» упоминается миф австроазиатского происхождения: Индра выпускает из лука стрелу, которая пробивает гору и убивает вепря, охранявшего за этой горой сокровище — блюдо с рисом. Названия лука (друмбхули, drumbhūlī), стрелы (бунда, bunda), блюда с рисом (одана, odana) и имя вепря (Эмуша) заимствованы из языков мунда (точка зрения Ф. Б. Й. Койпера; он же считает, что 40% словаря индоарийских наречий Северной Индии заимствованы из языка мунда — либо непосредственно, либо через санскрит и пракриты). Названия бетеля (тамбула, tāmbūla), ореха бетеля (гувака, guvāka), кокосового ореха (нарикера, nārikera), банана (кадала, kadala) и некоторые другие термины — австроазиатского происхождения. Двадцатеричная система счисления, распространенная в Бенгалии и в некоторых областях Северной Индии, также заимствована у австроазиатских народов. Они же являются и создателями культуры разведения (в том числе террасного) риса. Термин «лингам», столь важный для индуизма и родственный термину «лангала» (*lāṅgala* — «плуг»), происходит от австроазиатского корня *lak*, обозначающего одновременно мотыгу и мужской половой орган (см. примеч. VIII, 10).

Мы привели все эти факты для того, чтобы показать, насколько глубоко уходит корнями в глубь времен религия индуизма. Австроазиатские, додравидские и дравидские символы, культы, технические завоевания, язык оказали мощное влияние как на социальную жизнь, так и на культуру и духовность Индии. Собственно, самым важным фактором, обусловившим возможность великого индуистского синтеза, явилась сама индийская почва. Индия (особенно в религиозной сфере) консервативна, как никакая другая страна: она не утратила почти ничего из наследия древнейших эпох. Мы лучше поймем эту истину, когда рассмотрим проблему генетического родства современного индуизма и доисторических цивилизаций Инда.

Хараппа, Мохенджо-Даро

Раскопки, начатые сорок лет тому назад в Пенджабе сэром Джоном Маршаллом и его коллегами и продолженные Э. Маккеем, М. С. Ваттсом и М. Уилером, явили миру цивилизацию, расцвет которой приходился, по всей видимости, на период между 2500–2000 годами до н. э. (см. примеч. VIII, 11). Центрами этой доисторической цивилизации являлись два укрепленных города — Мохенджо-Даро на Инде и Хараппа на прито-

ке Инда Рави. Уже с самого начала бросался в глаза «единообразный» и «застойный» характер харапской цивилизации: за тысячу лет ее истории не было отмечено никаких изменений и нововведений. Оба укрепленных города являлись, вероятно, столицами «империи»; культурное единообразие этой «империи» может быть объяснено только теократическим типом правления. Разнообразие антропологических типов указывает на то, что этнический синтез зашел достаточно далеко: прото-австралоиды, судя по всему, представляли самый многочисленный и самый «примитивный», автохтонный элемент; представители «средиземноморского» типа прибыли, по всей видимости, с Запада и принесли с собой навыки земледелия (по крайней мере, в Европе связь именно этой расы с земледелием прослеживается достаточно четко — см.: Piggott 1950: 145); помимо указанных, отмечены еще два антропологических типа — монголоидный и «альпийский»[167].

План города Мохенджо-Даро свидетельствует о том, что огромное значение придавалось Большому бассейну (Great Bath), странным образом напоминающему бассейны современных индуистских храмов. Пиктографическая письменность, обнаруженная на многочисленных печатях, не была расшифрована: по сей день она является объектом всевозможных фантастических гипотез; искусство харапской цивилизации, как и вся цивилизация в целом, консервативно и уже может считаться «индийским»: мы предчувствуем в нем более поздние художественные стили (см.: Piggott 1950: 187).

Однако нас в первую очередь интересует религия: по мнению сэра Джона Маршалла, она является настолько характерно «индийской», что ее с трудом можно отличить от индуизма (см.: Marshall 1931/I: VII). Мы обнаруживаем в ней все элементы, характерные для позднейшего индуистского синтеза: культ Великой богини, культ бога, который может рассматриваться как прототип Шивы, зоолатрию (см.: Ibid.: 67), фаллический культ (см.: Ibid.: 58 sq.), культ деревьев (см.: Ibid.: Вкладка XII. Fig. 18) и вод (см.: Ibid.: 75). Культ Богини-Матери был особенно распространен: обнаружено огромное количество ее статуэток, некоторые из них изображают богиню почти обнаженной[168]. Не исключено, что мы имеем здесь дело с иконографическим прототипом Кали-Дурги. Высокий статус женского божества в культуре Мохенджо-Даро (сравнимый со статусом, который до сих пор сохраняет за собой в индуизме Кали) — черта, нетипичная для арийских народов.

Но наибольший интерес для нашего исследования представляют обнаруженные в Мохенджо-Даро изображения, которые гипотетически можно рассматривать как первые в истории образчики «йогической» иконографии. Сам Великий Бог, по всей видимости, являющийся прото-

[167] Описание см.: Marshall 1931/II: 599–648; I: 42. Мы обнаруживаем явно преждевременную попытку связать эти четыре этнических типа с языковыми семьями дравидской и мунда.

[168] Одно из имен Великой Богини в индуизме — Апарна, «лишенная одежды из листьев», то есть «обнаженная».

типом Шивы, изображался сидящим в характерной йогической позе (см.: Marshall 1931/I. Вкладка XII. Fig.17). Сэр Джон Маршалл описывает его следующим образом:

> Бог с тремя лицами сидит на невысоком индийском троне в позе, типичной для йогина, – скрестив под собой ноги так, чтобы пята упиралась в пяту, а пальцы ног были бы опущены вниз <...>. На груди у него – треугольная пектораль или, возможно, просто несколько ожерелий <...>. Фаллос выставлен наружу (ūrdhvameḍhra), хотя, возможно, мы принимаем за фаллос просто кончик пояса. Голова бога украшена рогами. Справа от него изображены слон и тигр, слева – носорог и буйвол. Из-за трона выглядывают два оленя (см.: Piggott 1931/I: 52).

Приведем также точку зрения Стюарта Пиготта, одного из последних, кто высказывался по интересующему нас поводу:

> Нет никаких сомнений, что перед нами прототип великого бога Шивы как Владыки диких зверей и Повелителя йогинов. Возможно, он представлялся с четырьмя лицами, глядящими по сторонам света; стороны света символизировались четырьмя животными. Не исключено, что именно с этим мотивом связаны изображения слона, льва, коня и быка на колоннах Маурьев III века до н. э. в Сарнатхе. Мотив оленей у трона бога также типичен для позднейшей религии и тоже наблюдается в Сарнатхе; именно этому канону следовали, изображая оленей, внемлющих проповеди Будды в Оленьем Парке (Piggott 1950: 202).

Сидящими в йогической позе изображаются на печатях и другие божества. Кроме того, обнаружена статуя (см.: Marshall 1931/III. Вкладка XCVIII) мужчины, отдельными признаками напоминающего йогина. Сэр Джон Маршалл описывает ее в следующих выражениях:

> Изображенный персонаж, по всей видимости, пребывает в йогической позе – именно поэтому его веки опущены, а глаза направлены к кончику носа <...>. Вероятно, мы имеем дело со статуей жреца или, вернее, царя-жреца, поскольку данный персонаж лишен рогов, характерных для изображений бога. Узор из трилистников на его облачении подчеркивает религиозный или квазирелигиозный характер статуи – у шумеров данный узор обладал ярко выраженными культовыми ассоциациями (Marshall 1931/I: 44, 54)[169].

Значение этих фактов едва ли можно переоценить. Доисторическая цивилизация Инда и современный индуизм представляют собой единую и непрерывную традицию: и там и тут на первом плане – Великая богиня и Бог-прародитель (Шива), культ растительности (в частности, дерева пиппал[170*], столь характерный для индуизма) и фаллический культ, святые в позе асаны, практикующие (в первом случае – гипотетически) экаграту.

---

[169] Эрнест Маккей (см.: *Mackay E.* La civilisation de l'Indus, trad. française. P., 1936. P. 68) более осторожен: «Не исключено, что данная точка зрения является ошибочной, поскольку подобное выражение лица мы обнаруживаем также и у весьма древних глиняных статуэток из Киша и Ура»[169*].

> Сходство религии Хараппы и современного индуизма представляет огромный интерес, поскольку объясняет многие черты индийской культуры, не имеющие отношения к арийским традициям, принесенным в Индию одновременно с падением цивилизации Хараппы или после него. Старые верования умирают с трудом: не исключено, что древнее индийское общество исторического периода обязано Харапе большим, чем обязано оно завоевателям, говорившим на санскрите (Piggott 1950: 203).

Многие элементы культуры, обнаруженные в Харапе и Мохенджо-Даро, встречаются в Индии (и Пакистане. – *Примеч. пер.*) и по сей день; таковы, к примеру, двухколесная повозка, которой до сих пор пользуются в Синдхе, лодки особого типа, которые до сих пор плавают по Инду, техника изготовления горшков, которую до сих пор применяют в деревнях Синдха; то же самое можно сказать об архитектуре, украшениях для носа, способе употреблять кхол (khol)[171*], гребнях из слоновой кости и т. д. (см.: Childe: 1935: 210, 222 sq.). Жители Хараппы носили тюрбаны, о которых ни слова не говорится в ведах и которые впервые начинают упоминаться только после эпохи брахман (Piggott 1950: 269). Можно расходиться в оценке отдельных деталей, но, каково бы ни было происхождение цивилизации Мохенджо-Даро, ее «индийский» в целом характер не вызывает сомнений. Весьма вероятно, что создатели этой цивилизации заимствовали те или иные религиозные формы у аборигенного населения (см.: Mackay 1936: 99). Выше мы уже говорили о значительном удельном весе протоавстралоидного элемента, преобладавшего, по всей видимости, в низших слоях общества. Этот элемент до сих пор достаточно широко представлен в среде автохтонного населения Южной Индии (см.: Childe 1935: 208). Точно так же как позднее в индуистском, он несомненно сыграл свою роль и в харапском синтезе.

К 2000 году до н. э. цивилизация Инда была вынуждена занять оборонительную позицию, а некоторое время спустя часть Хараппы была сожжена захватчиками, пришедшими с северо-запада. В этих «варварах» еще нельзя видеть индоевропейцев, хотя эти последние несомненно играли какую-то роль в общем движении народов с запада (см.: Piggott 1950: 255). Несколькими веками позднее они окончательно уничтожили то, что оставалось еще от цивилизации Инда. Не так давно считалось, что индоарийцы, завоевывая Индию, имели дело только с примитивными аборигенными племенами, так называемыми дасью; их «крепости», которые атаковывал и разрушал ведийский Индра, считались обычными вырытыми в земле рвами. Однако Уилер доказал, что знаменитый гимн «Ригведы» (см.: РВ I. 53), прославляющий Индру, собирающегося «покорить» крепости дасью, имеет в виду такие внушительные цитадели, как Харапа или Мохенджо-Даро (см.: Piggott 1950: 263). Отсюда мы можем заключить, что индоарийцы, продвигаясь к Центральной Индии, встречались на своем пути не только с аборигенными племенами, но и с последними представителями цивилизации Инда, виновниками окончательной гибели которой они, таким образом, стали. В культурном отношении жители Хараппы были значительно выше индоевропейцев: «варварский» быт

последних не шел ни в какое сравнение с этой городской «промышленной» цивилизацией. Однако жители Хараппы не были воинами по призванию (их общество скорее представляло собой промышленно-купеческую теократию); совершенно неподготовленные к нападению молодого и агрессивного этноса, они были побеждены и уничтожены.

Однако культурное наследие цивилизации Инда уничтожить не удалось. Крах городской цивилизации еще не означает гибели культуры как таковой, — она просто отступает на «сельский», «элементарный», «народный» уровень. (Подобный процесс наблюдался в Европе в эпоху великих варварских нашествий.) Арийские завоеватели Пенджаба довольно рано стали проявлять стремление к культурному синтезу, приведшему позднее к возникновению индуизма. Обилие элементов харапской культуры, обнаруживаемых в индуизме, может быть объяснено только ранним контактом индоевропейских завоевателей с представителями цивилизации Инда. Последних не обязательно понимать как ее создателей или прямых наследников: возможно, речь идет всего лишь о неких «вассальных» народах, спасшихся от первых волн арийского нашествия именно благодаря своему периферийному положению. Данное предположение может прояснить то, на первый взгляд, странное обстоятельство, что культ Великой богини и Шивы, фаллический культ, дендролатрия[172*], аскетизм, йога и т. д., связанные первоначально с развитой городской цивилизацией, в средневековой и современной Индии стали характерными признаками именно народной культуры. Несомненно, в харапскую эпоху имел место синтез духовной культуры австралоидных аборигенов и их «господ», создателей городской цивилизации. Однако влияние в последующие века оказала не только эта синтетическая культура, но также и идеология, характерная исключительно для одних «господ» (в первую очередь концепция теократического правления) — по крайней мере, мы затрудняемся объяснить иным способом ту ведущую роль, которую начинают играть брахманы в послеведийскую эпоху. Весьма вероятно, что религиозные представления харапской цивилизации, резко отличавшиеся от индоевропейских религиозных представлений, сохранились (с неизбежными искажениями) в «народной» среде на периферии общества и цивилизации «новых господ», говоривших на арийских языках: именно оттуда, с периферии, и возвращались они к жизни, последовательно, волна за волною накатываясь на «центр» и создавая все новые и новые синтезы, приведшие в конце концов к возникновению индуизма.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В завершение настоящего труда хотелось бы высказать несколько соображений общего характера. Мы не собираемся ни заново пересказывать содержание исследования, ни возвращаться к выводам, сделанным в конце каждой главы. Однако нам важно привлечь внимание к некоторым моментам, в частности к следующему: йога представляет собой *особое измерение индийского духа* — всюду, куда проникают индийская религия и культура, мы обнаруживаем более или менее чистые формы йоги (см. примеч. IX, 1). В Индии йогу интегрировали и переосмысливали решительно все религиозные движения, как индуистские, так и «еретические». Христианские и синкретические формы йоги, существующие в современной Индии, являются лишним доказательством того, что религиозный опыт Индии может осуществляться только в типично йогических формах медитации и сосредоточения. Йога, как мы видели, усвоила почти все современные ей духовные и мистические практики, от самых элементарных до самых сложных. Видовое обозначение «йогины» равно применимо как к святым и мистикам, так и к магам, устроителям оргий и вульгарным факирам, а также к колдунам. Любой тип религиозно-магической ориентации может осуществить себя в йоге.

Йога не смогла бы стать тем, чем она стала в ходе своей многовековой истории, — всеиндийским «сводом» духовных практик, — если бы не отвечала самым глубоким потребностям индийской души. С самого начала йога представляла собой реакцию на чрезмерное увлечение метафизическими спекуляциями и приверженность окаменелым ритуальным формам; она выражала ту же самую «устремленность к конкретному», к личному опыту, которую мы обнаруживаем в таких формах народной религии, как пуджа и бхакти. Йога упоминается каждый раз, когда речь заходит об «опытном постижении сакрального» или о достижении совершенного *самообладания*, являющегося первым шагом на пути к магическому покорению мира. Примечательно, что самый возвышенный мистический опыт и самые дерзкие магические притязания реализуются в рамках все той же йогической практики, что йога равно применима и в той и в другой сферах. Для объяснения этого феномена можно было бы выдвинуть несколько гипотез. Для начала упомянем о двух духовных традициях, которые после долгого противостояния образовали, наконец, синтез, получивший название индуизма: о религиозной традиции индоевропей-

цев, говоривших на арийских языках, и об автохтонной традиции (как мы видели, достаточно сложной и включающей в себя элементы дравидские, мундские, протомундские и харапские). Индоевропейцы принесли с собой общество патриархального типа, скотоводство и культ воздушных и небесных богов[173*], который можно кратко обозначить как «религию Отца». Доарийское автохтонное население было знакомо уже с земледелием и градостроительством (цивилизация Инда) и в целом придерживалось «религии Матери». Индуизм в том виде, в котором он окончательно оформился в конце Средних веков, представляет собой синтез обеих традиций, однако автохтонное начало в нем откровенно доминирует: наследие индоевропейцев подверглось весьма радикальной «азиатизации». По сути, индуизм представляет собой не что иное, как «триумф почвы».

Хотя магическое понимание мира более характерно для индоевропейцев, мы не стали бы приписывать «магические элементы» йоги исключительно их влиянию, относя «мистические элементы» на счет аборигенного населения. Куда правильнее было бы, на наш взгляд, причислять к «индоевропейским» чертам повышенный интерес к ритуалу и возникающие на его основе спекуляции и считать «аборигенной» устремленность к конкретному в религиозном опыте, идею мистической преданности личным или местным божествам (ишгадэвата, грамадэвата). В той степени, в какой йога отрицает ритуализм и схоластические спекуляции, она обнаруживает свою причастность автохтонной традиции и оппозиционность по отношению к религиозному наследию индоевропейцев. Впрочем, мы не раз уже упоминали о том, как ортодоксальные круги, представлявшие как раз индоевропейскую традицию, пытались воспрепятствовать растущему влиянию йоги. Тот факт, что йогическая практика неизвестна другим индоевропейским народам, красноречиво свидетельствует об «азиатском», «индийском» характере йоги. Имея основания связывать происхождение йогической аскезы с доисторической религией долины Инда, мы имеем также и право рассматривать йогу как архаическую форму мистического опыта, сохранившуюся только на индийской почве. Повторим еще раз: йогу невозможно поставить в один ряд с теми бесчисленными разновидностями примитивной мистики, которые принято объединять под именем шаманизма; йога не является техникой экстаза, поскольку преследует цель прямо противоположную – достичь абсолютного сосредоточения, ведущего к энстазу. Во всеобщей истории мистики классическая йога занимает свое особое место, с трудом поддающееся точному определению. Йога – «живая окаменелость», тип архаической духовности, не сохранившийся нигде в мире, кроме Индии. (Напомним, что понятие «живых окаменелостей» с успехом применяется в биологии, в частности в той ее разновидности, которая связана со спелеологией. Троглобионты, и по сей день населяющие пещеры, являются представителями давно исчезнувшей фауны. «Они – подлинные живые окаменелости, – пишет проф. Э. Г. Раковица[174*] – нередко относящиеся к весьма древним эпохам существования жизни: третичным и даже вторичным». Пещеры, таким образом, сохраняют архаическую фауну, роль которой неоценима

при изучении древнейших зооморфных, которые *не подвержены окаменению*. То же самое можно сказать и о некоторых архаических типах духовности, дошедших до наших дней в виде «живых окаменелостей»; они представляют особый интерес для историка человеческого духа, поскольку не оставляют после себя, как правило, «документальных» свидетельств и в этом смысле можно сказать также «не подвержены окаменению»).

Другим подтверждением архаизма йоги является ее инициатическая структура. Мы уже привлекали внимание к йогическому символизму смерти и возрождения: смерти для «мира» и возрождения для некоего трансцендентного плана бытия (с. 53 и далее). Йогин стремится к тотальной инверсии «нормального» порядка вещей: этой инверсии служат и «каменная» неподвижность тела (асана), и ритмизация и задержка дыхания (пранаяма), и фиксация потока сознания (экаграта), и «неподвижность мысли», и попытки «остановить» и даже «вернуть назад» семя. На всех уровнях человеческого опыта йогин совершает *противоположное* тому, что требует от него жизнь. Символизм «противоположного» призван указывать одновременно и на существование post-mortem*, и на божественное существование: мы знаем, что правое на земле соответствует левому в потусторонней реальности, что горшок, разбитый здесь, соответствует целому горшку в загробном мире и в мире богов и т. д. Инверсия «нормального» поведения выводит йогина за пределы жизни. Однако он не останавливается на полпути — вслед за инициатической смертью должно последовать инициатическое возрождение. Йогин создает себе «новое тело», аналогичное тому «новому телу», которое получал неофит в ходе архаической инициации.

На первый взгляд, *отказ от жизни*, которого требует йога, может показаться страшным — ведь он, по сути, подразумевает прижизненное переживание смерти. Сложный и трудный процесс тотального упразднения любого содержания психофизиологического опыта человека — не напоминает ли он процесс умирания? Ведь для Индии смерть как раз и означает резкое «разлучение» духа и психофизиологического опыта. Но ведь и освобождение, достигаемое посредством разрыва связей между элементами, составляющими человеческую природу (таттва), и их возвращения в пракрити также может быть описано как «смерть при жизни». Выше (с. 247) мы уже говорили о том, что некоторые йогико-тантрические упражнения представляют собой не что иное, как «предвкушение» распада и возвращения элементов в круговорот природы, — процесса, обычно происходящего только после смерти. Загробные переживания, описанные в Баддо Тодол (Bardo Thödol), тибетской «Книге Мертвых», странным образом напоминают некоторые йогико-тантрические медитации.

Теперь мы знаем, что эта преждевременная смерть есть смерть инициатическая, то есть такая, за которой неизбежно должно последовать воз-

* после смерти (*лат.*).

рождение. Именно стремясь к возрождению на другом уровне бытия, йогин приносит в жертву все, что представляется столь важным с мирской точки зрения, — не только собственнную жизнь, но и собственную индивидуальность. С мирской точки зрения, подобная жертва представляется бессмысленной. Но мы уже знакомы с ответом, который дает индийская философия: мирская точка зрения — ошибочна. И ошибочна она потому, что жизнь вне сакрального — всего лишь цепь страданий и заблуждений и в перспективе этой жизни не может быть разрешена ни одна из «конечных» проблем. Вспомним об ответе, который дают санкхья и йога на вопрос о причине и о начальной точке мнимой порабощенности духа в круговороте материи и жизни: человек, как он есть, не способен ответить на эти вопросы; для разума, который не является освобожденным (мы бы сказали — «падшего разума»), ответ на эти вопросы должен остаться неразрешимой тайной. Постичь ее можно лишь возвысившись до другого уровня бытия, а для этого необходимо «умереть» для данной жизни и «принести в жертву» индивидуальность, порожденную временем и историей (ведь индивидуальность есть не что иное, как «личная историческая память»). Идеал йоги, состояние дживанмукта, представляет собою жизнь в «вечном настоящем», за пределами времени. «Освобожденный при жизни» не обладает более личным сознанием, движущимся в потоке «исторических» (в широком смысле слова) воспоминаний; его сознание отныне — только сознание-свидетель, чистая прозрачность и непосредственность[175*]. Мы не будем пытаться описывать это парадоксальное состояние: будучи «смертью» для нормальной человеческой жизни и возрождением на трансцендентном уровне бытия, оно неописуемо в наших категориях. Впрочем, следует подчеркнуть факт, представляющий скорее исторический интерес: йога заимствует и развивает незапамятно древний инициатический символизм, вписываясь, таким образом, в традицию, к которой, собственно, и сводится вся религиозная история человечества — прижизненной смерти, позволяющей заново родиться в освященной и ставшей таким образом *подлинно реальной* жизни. Однако Индия далеко вышла за рамки этой традиции. Йога мыслит инициатическое возрождение только как достижение бессмертия и абсолютной свободы. Именно в самой структуре этого парадоксального состояния, «потустороннего» по отношению к мирскому бытию, и следует искать разгадку феномена сосуществования в йоге магии и мистики: все зависит от того смысла, который вкладывается в слово «свобода».

ПРИМЕЧАНИЯ

I, 1. ТЕКСТЫ И БИБЛИОГРАФИЯ САНКХЬИ

Термин sāṅkhya интерпретировался по-разному. Гарбе (Die Sāṅkhya Philosophie, eine Darstellung des indischen Rationalismus. Leipzig, 1894. P. 131–134) производит его от слова saṅkhyā («число») и истолковывает как «перечисление», «исследование», «анализ» («Untersuchung, Prüfung, Unterscheidung, Erwägung»). Ольденберг (Die Lehre der Upanischaden und die Anfänge des Buddhismus. Göttingen, 1915. P. 351, n. 129) предпочитает переводить данный термин как «изучение», «вычисление» или «перечисление составных частей». Герман Якоби (в обзоре второго издания книги Р. Гарбе. – *Ред.*) (GötGA 1919/CLXXXI: 28) считает, что *sāṅkhya* следует понимать как дефиницию через перечисление элементов, из которых состоит определяемый объект; ранее (в обзоре первого издания книги Р. Гарбе. – *Ред.*) (GötGA 1895: 20; Der Ursprung des Buddhismus aus dem Sāṅkhya-Yoga // NKGWG 1896: 43–58, и в первую очередь, 47–53) он истолковывал этот термин как «исследование категорий бытия». Все перечисленные точки зрения, по-видимому, имеют право на существование, однако наиболее точным переводом представляется «различение» – поскольку главной задачей соответствующего философского учения являлось различение духа и пракрити (см. также: *Keith A. B.* The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads // HOS 1925/II: 535–551).

Самым древним трактатом школы является «Санкхья-карика» Ишваракришны. (Лучшее издание – The Sāṅkhya Kārikā of Īśvara Kṛṣṇa / Ed. by Sastri S. S. with an Introduction, translation and notes. University of Madras, 1930. Существуют также многочисленные переводы: H. L. Colebrooke. L., 1837; J. Davies. L., 1881; R. Garbe. Leipzig, 1891; N. Sinha. Allahabad, 1915; см.: Welden E. A. I Metri delle Sāṅkhya-Kārikās // Studi Italiani di Filologia Indo-Iranica. Firenze, 1912. Vol. VIII. Fasc. 3.) Время создания этого трактата до сих пор точно не установлено, однако в любом случае он не был написан позднее V в., поскольку буддийский монах Парамартха перевел «Санкхья-карику» на китайский язык в VI в. (см.: *Takakusuj* J. Sāṅkhya Kārikā étudiée a la lumière de la version chinoise // BÉFEO 1904/IV: 1–65, 978–1064). С. Радхакришнан (Indian Philosophy. L., 1927. Vol. II. P. 254–255) считает, что «Санкхья-карика» была создана около 200 г. н. э., тогда как С. К. Белвалкар (Māṭharavṛtti: 168 // Annals of the Bhandarkar Institute. Poona, 1924. Vol. V. P. 133–168) относит дату окончательной редакции трактата к I или II в. н. э.

Независимо от того, когда была написана «Санкхья-карика», не вызывает никаких сомнений то, что Ишваракришна не был первым автором данного философского направления: в *70-й карике* утверждается, что мудрец Капила, мифический основатель школы, передал свое учение Асури, а тот, в свою очередь, сообщил его Панчашикхе; именно Панчашикха и был наставником Ишваракришны. По поводу Капилы см.: Garbe 1894: 25–29; Jacobi 1919: 26; Radhakrishnan 1927/II: 254 sq.; *Sovani V. V.* A critical study of the Sāṅkhya System on the lines of the Sāṅkhya-Kārikā, Sāṅkhya-Sūtra and their commentaries: 391–392 // Allahabad University Studies. 1931. Vol. VII. P. 387–432;

Kaviraj G. Introduction to Jayamaṅgalā. Calcutta, 1926. P. 2 (о Капиле как сиддхе в алхимической литературе).

До нас дошло несколько фрагментов из сочинения Панчашикхи: Sāṅkhyasūtra I. 127; VI. 68 sq. Об этом авторе см.: *Garbe R.* Pañcaśikha and Fragmente // Festgruss an Rudolf von Roth. 1893. P. 77–80; *Keith A. B.* The Sāṅkhya System. Calcutta, 1924. P. 48; *Jacobi H.* Sind nach den Sāṅkhya-Lehrer Pañcaśikha die Puruṣas von Atomgrösse? // BSOAS 1931/VI: 385–388; *Hopkins E. W.* The Great Epic of India. New Haven, 1920. P. 142–152. Китайская традиция (Takakusu 1904: 25 и далее) приписывает Панчашикхе трактат «Шаштитантра» (*Ṣaṣtitantra*), содержание которого Ишваракришна, по его же собственному признанию, и излагает. По поводу «Шаштитантры» см.: *Schrader F. O.* Das Ṣaṣtitantra // ZDMG/68: 101–110; *Hiriyanna M.* Ṣaṣtitantra and Vārṣaganya // JOR/III: 112; Keith 1924: 69–74.

Не исключено, что существовало несколько «школ» санкхьи, различавшихся в первую очередь отношением к личному богу и представлениями о природе духа. Даже поздние комментаторы сохраняют еще представление о «множественности» школ санкхьи. Гунаратна (XIV в.), автор комментария на «Шаддаршана-самуччая» (TRD), упоминает о двух школах санкхьи: мауликья (*maulikya* – «первоначальная») и уттара (*uttara* – «поздняя»). Первая утверждала, что для каждого «духа» (атмана) существует своя собственная пракрити (прадхана), тогда как вторая (как и классическая санкхья) полагала, что существует единая прадхана для всех без исключения «духов» (Dasgupta 1924: 217; см. также: *Bhattacharya K. P.* Some Problems of Sāṅkhya Philosophy and Sāṅkhya Literature, p. 515 // IHQ 1932/VIII: 509–520; Rhys Davids 1933/IX: 585–587). Дасгупта считает представителем доклассической санкхьи Чараку (Dasgupta 1924: 213–316; см.: *Filliozat J.* La doctrine classique de la médecine indienne. P., 1949. P. 166), О. Штраусс – Ватсьяяну (Eine alte Formel der Sāṅkhya-Yoga-Philosophie bei Vātsyāyāna // Beiträge zur Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte Indiens. Festgabe Jacobi. Bonn, 1926. P. 358–368). По поводу доклассической санкхьи см.: *Johnston E. H.* Early Sāṁkhya. L., 1937.

Первым комментарием на «Санкхья-карику» является Джаямангала (*Jayamaṅgalā*), приписываемая Шанкаре / Ed. Haradatta Sarma // Calcutta Oriental Series. Calcutta, 1926. № 19); время написания этого сочинения неизвестно, однако в любом случае оно предшествует комментариям Вачаспати Мишры (см.: *Sarma H.* Jayamaṅgalā and the other commentaries on *Sāṅkhyasaptati* // IHQ 1929/V: 417 sq.). Данное сочинение не представляет большого интереса с философской точки зрения.

«Санкхья-таттва-каумуди» (*Sāṅkhyatattvakaumudī*) Вачаспати Мишры (IX в.) пользовался большой популярностью и является одним из самых известных и вызывающих наибольшее количество дискуссий трактатов санкхьи. (Санскритский текст и английский перевод см.: *Jhā G.* Bombay, 1896; немецкий перевод см.: *Garbe R.* Der Mondschein der Sāṅkhya-Wahrheit, Vācaspatimiśra's Sāṅkhyatattvakaumudī in deutscher Übersetzung, nebst einer Einleitung über das Alter und die Herkunft der Sāṅkhya-Philosophie. München, 1892; см.: Barth 1914–1927/II: 136–137.) Нараяна составил комментарий на «Санкхья-таттва-каумуди» («Санкхья-чандрика»).

Недавнее обнаружение комментария Матхары (Māṭharavṛtti / Ed. Pandit Vishnu Prasad Sarma // The Chowkhambā Sanskrit Series. Benarès, 1922. № 296) вызвало споры: не было ли это сочинение создано раньше, чем комментарий Гаудапады (Gauḍapādabhāṣya) – еще один комментарий на трактат Ишваракришны? По мнению С. К. Белвалкара, обнаружившего манускрипт, «Матхаравритти» представляет собой не что иное, как санскритский комментарий, переведенный на китайский Парамартхой между 557–569 гг. и до сих пор считавшийся утраченным (*Belvalkar S. K.* Māṭharavṛtti and the date of Īśvara Kṛṣṇa. P. 172 // Bhandarkar Commemoration Volume. 1917. P. 171–184). Сравнив «Матхаравритти» с французским переводом комментария Парамарт-

хи, выполненным Такакусу (Takakusu 1924: 978–1064), Белвалкар пришел к выводу, что речь идет об одном и том же тексте. Он же рассматривает комментарий Гаудапады (VIII в.) как пересказ «Матхаравритти» (время создания которого он относит к VI в.). А. Б. Дхрува (*Dhruva A. B.* 'Trividham Anumānam' or a study in Nyāyasūtra I. 1. 5 // Proceedings of all-India Oriental Conference. Poona, 1919. Session I. Vol. 2. P. 275) отодвигает эту дату еще дальше: основываясь на процитированном в комментарии Матхары пассаже из «Ануйога двара» (*Anuyogadvāra*), он полагает, что интересующее нас сочинение было написано во II–III или даже в I в. Однако его точка зрения не разделяется другими исследователями.

Предложенная Белвалкаром хронология, равно как и приоритет «Матхаравритти» по отношению к «Гаудапада-бхашье», подвергались сомнению; см.: *Belvalkar S. K.* Māṭharavṛtti // Annals of the Bhandarkar Institute. Poona, 1924. Vol. V. P. 133–168; *Sastri S. S.* The Chinese Suvarṇasaptati and the Māṭharavṛtti // JOR 1930: 34–40; *Он же.* Māṭhara and Paramārtha // JRAS 1931: 623–639 – здесь рассматривается вопрос о различиях между двумя авторами; *Umesha Misra.* Gauḍapādabhāṣya and Māṭharavṛtti // Allahabad University Studies. 1931. Vol. VII. P. 371–386 – автор опровергает мнение Белвалкара, согласно которому комментарий Гаудапады является простым пересказом комментария Матхары, однако относит это последнее сочинение к X–XIII вв., что представляется маловероятным; *Keith A. B.* The Māṭharavṛtti // BSOAS. 1923–1925/III: 551–554 – автор полагает, что Матхара – так же как Парамартха и Гаудапада – опирался на некий ныне утраченный комментарий.

Гаудапада, комментатор Ишваракришны, не должен отождествляться с автором «Мандукья-карики»: разница в философских взглядах в данном случае слишком очевидна. См.: *Amar Nath Ray.* The Maṇḍūkya Upanishad and the Kārikās of Gauḍapāda // IHQ 1938/XIV: 564–569; *Krishnamurti Sarma B. N.* New Light on the Gauḍapāda's Kārikās // Review of Philosophy and Religion. Poona. Vol. II. № 1. Комментарий Гаудапады был издан и переведен на английский язык Г. Г. Уилсоном (L., 1836; много раз переиздавался).

Вторым классическим сочинением школы санкхья являются «Санкхья-правачана-сутры», традиционно приписываемые Капиле. Поскольку ни Гунаратна, ни Мадхава в «Сарва-даршана-санграхе» не упоминают этого трактата, время его создания можно предположительно отнести к XIV в. Существует несколько комментариев: Анируддха (XV в.) является автором «Санкхья-сутра-вритти» (Sāṅkhyasūtravṛtti) / Ed. R. Garbe // BI 1888; Р. Гарбе также принадлежит качественный английский перевод данного текста: Aniruddha's Commentary // BI 1892. Махадева (после 1600 г.) составил примечания (вриттисара, *vṛttisāra*), не представляющие особого интереса (наиболее значительные фрагменты были исследованы и переведены Р. Гарбе). «Санкхья-правачана-бхашья» (Sāṅkhyapravacanabhāṣya) Виджнянабхикшу (XVI в.) является основным комментарием на Сутры. Издан Р. Гарбе в HOS 1895; Р. Гарбе принадлежит также немецкий перевод: Sāṅkhyapravacanabhāṣya, Vijñānabhikṣu's Commentar zu den Sāṅkhya-Sūtras // Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. Leipzig, 1889; частичный английский перевод в книге: *Ballantyne J. R.* The Sāṅkhya Aphorisms of Kapila. L., 1885; полный английский перевод – *Nandalal Sinha.* The Sāṅkhya Philosophy, Containing: 1) Sāṅkhyapravacanasūtra with the Vṛtti of Aniruddha and the Bhāṣya of Vijñānabhikṣu and extracts from the Vṛttisāra of Mahādeva Vedantī; 2) Tattvasamāsa; 3) Sāṅkhyakārikā; 4) Pañcaśikhasūtra // SBH 1915. См.: *Udaya Vira Shastri.* Antiquity of the Sāṅkhyasūtras // Proceedings of the Vth Oriental Congress. Lahore, 1930. Vol. II. P. 855–882.

«Таттвасамаса» (*Tattvasamāsa*), небольшой трактат, содержащий всего лишь 22 шлоки*, приписывался Капиле, хотя был создан достаточно поздно (XIV–XV вв.). Макс

---

* Шлока (*санскр.*) – стихотворная строфа, состоящая из двух полушлок.

Мюллер (Six Systems of Indian Philosophy. L., 1899. P. 242 sq.) ошибочно полагал, что данный трактат является самым древним текстом санкхьи.

По поводу санкхьи см. также: *Garbe R.* Sāṅkhya und Yoga // Grundriss der Indo-Arischen Philologie. Strassburg, 1896; *Deussen P.* Die nach-vedische Philosophie der Inder. 3d ed. Leipzig, 1920. P. 408–506; *Strauss O.* Zur Geschichte des Sāṅkhya // WZKM/27; *Oldenberg H.* Zur Geschichte der Sāṅkhya-Philosophie // NKGWG 1917: 218–247; Keith 1925/II: 535–551; Hopkins 1920: 97–157; Radhakrishnan 1927/II: 249–353; *Haraprasad Shastri.* Chronology of the Sāṅkhya System // Journal of Bihar-Orissa Research Society. June 1923; *Abhay Kumar Majumdar.* The Sāṅkhya Conception of Personality. Calcutta Univ., 1930; *Glasenapp H.* La philosophie indienne. P., 1951. P. 157 sq. О взаимоотношениях санкхьи и буддизма см. ниже, с. 324–326.

I, 2. ПАТАНДЖАЛИ И ТЕКСТЫ КЛАССИЧЕСКОЙ ЙОГИ

Тождество Патанджали – автора «Йога-сутр», и Патанджали-грамматиста принимается Б. Либихом, Р. Гарбе и С. Н. Дасгуптой и оспаривается Дж. Г. Вудсом (The Yoga-System of Patañjali // HOS 1914/XVII: 13–17), Г. Якоби (The Dates of the Philosophical Sūtras of the Brahmans // JAOS 1901/XXXI: 1–29, особо – 26–27; *Он же.* Über das ursprüngliche Yogasystem // Sitzungberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. 1929. Vol. XXVI. P. 581–624, особо 583–584; *Он же.* Über das Alter der Yogaśāstra // ZII 1931/III: 80–88) и А. Б. Китом (Keith 1924: 65–66; *Он же.* Some problems of Indian Philosophy // IHQ 1932/VIII: 425–441, особо 433). Дасгупта опровергает точку зрения Вудса (Woods 1914: 15), утверждавшего, что Патанджали – автор «Йога-сутр» и Патанджали-грамматист придерживались разных взглядов на проблему материи (дравья). По мнению Дасгупты, можно наблюдать весьма значительное сходство между «Йога-сутрами» и «Махабхашьей»; к примеру, и в том и в другом трактате мы находим упоминание о мало распространенной доктрине спхота (sphoṭa); оба трактата начинаются сходным образом («Йога-сутры»: atha yogānuśāsanam; «Махабхашья»: atha śabdānuśāsanam). С. Н. Дасгупта (Dasgupta 1924: 230) считает, что три первых главы «Йога-сутр» были написаны Патанджали-грамматистом во II в. до н. э. Последняя, IV глава, по мнению Дасгупты, добавлена позднее: мы наблюдаем в ней терминологические различия с тремя первыми главами и, кроме того, в ней повторяется то, что уже было сказано. А. Б. Кит полемизирует с Дасгуптой: «Йога-сутры» принадлежат одному автору, который в любом случае не мог быть автором «Махабхашьи». Г. Якоби (Jacobi 1919), сравнив лексику «Йога-сутр» с лексикой «Махабхашьи», нашел многочисленные различия. Приняв эти выводы, Якоби и Кит обнаружили в IV книге «Йога-сутр» полемические выпады против буддизма, из чего неизбежно следует, что Патанджали не мог жить раньше V в. Якоби уже достаточно давно доказал, что упоминание в индийском философском тексте виджняна-вады свидетельствует о том, что данный текст не мог быть написан раньше V в. (Jacobi 1910: 2, 25). Между тем в «Йога-сутрах» (IV. 16) упоминается, судя по всему, именно виджняна-вада. А. Б. Кит (Keith 1932: 433) и Дж. В. Хауэр (Hauer J. W. Das IV Buch des Yogasūtram. Ein Beitrag zu seiner Erklärung und Zeitbestimmung // Studia Indo-Iranica, Ehrengabe für W. Geiger. Leipzig, 1931. P. 122–133) указывают, что речь в данном случае идет не о виджняна-ваде вообще, а непосредственно об учениях Асанги и Васубандху.

Полемизируя с вышеуказанными авторами, Джвала Прасад (*Prasad J.* The Date of the Yoga-Sūtra // JRAS 1930: 365–375) пытается доказать, что сутра IV. 16 не принадлежит Патанджали, поскольку является простым повторением строки из комментария Вьясы (VII–VIII вв.), опровергавшего учение виджняна-вадинов. Задолго до Джвала Прасада подобное мнение высказывал раджа Бходжа (RM), отказавшийся на

этом основании комментировать указанную сутру. С другой стороны, Дасгупта и Прасад отмечают, что, даже если в «Йога-сутрах» VI. 16 действительно имеются в виду виджняна-вадины, у нас нет никаких оснований полагать, что речь идет именно о Васубандху или Асанге. Полемика могла быть направлена и против более древнего идеалистического учения, вроде того, что мы обнаруживаем в ранних упанишадах. «К примеру, философские воззрения, отраженные в столь древнем сочинении, как «Айтарея араньяка», легко можно спутать с учением виджняна-вады: вселенная провозглашается неотличимой от сознания (prajñānam) и существующей только в сознании и через сознание» (Prasad 1930: 371). Однако Л. де ла Валле-Пуссен неоднократно указывал на зависимость «Йога-сутр» от буддистской схоластики; см.: *De la Vallée-Poussin L.* Notes bouddhiques. Vol. 3. Académie de Bruxelles, 1922; *Он же.* Le Bouddhisme et le Yoga de Patañjali // MCB 1937/V: 223–242). См. ниже, примеч. V, 1.

Наиболее известное санскритское издание «Йога-сутр» – в Ānandāshrama Sanskrit Series: ASS 1904; 1919/47; вместе с комментарием «Йога-бхашья» (Yogabhāsya) Ведавьясы (VII–VIII вв.) и толкованиями «Таттва-вайшаради» (Tattvavaiśārādi) Вачаспати Мишры (IX в.) «Йога-сутры» были переведены на английский язык Дж. Г. Вудсом (Woods 1914) и Рамой Прасадом (Patañjali's Yoga Sūtra, with the commentary of Vyāsa and the gloss of Vācaspati Miśra // SBH 1924). См. также: *Hauer J. W.* Eine Übersetzung der Merksprüche des Patañjali mit dem Kommentar des Vyāsa // Yoga. 1931. Vol. I. P. 25–43; *Jhā G.* The Yogadarśana. Madras, 1934 (перевод YS с комментарием Вьясы). Царю Бходже (начало XI в.) принадлежит «Раджамартанда» (Rājamārtaṇḍa), комментарий на YS (издание и английский перевод – Rājendralāla Mitra // BI 1883). Виджнянабхикшу прокомментировал YB Вьясы в «Йога-варттике» (Yogavārttika // The Pandit. New Series. Vol. V–VI), а также написал небольшой трактат, посвященный учению Патанджали «Йогасара-самграха» (Yogasārasaṃgraha, издание и английский перевод – *Jhā G.* Bombay, 1894). Еще одним комментарием на «Йога-сутры» является «Манипрабха» (*Maṇiprabhā*) Рамананды Сарасвати (XVI в.; перевод – *Woods J. H.* // JAOS 1914: 1 sq.). По поводу всех прочих комментариев см.: *Aufrecht S. T.* Catalogus Catalogorum. Alphabetic Register of sanscrit works and authors: In 2 vol. Leipzig, 1891–1896/I: 480. Из всех указанных сочинений наиболее ценные принадлежат Вьясе и Виджнянабхикшу. Интерпретации Бходжи также нередко представляют интерес.

По поводу учения и практики йоги см.: *Dasgupta S. N.* A Study of Patañjali. Calcutta University, 1920; Dasgupta 1924; Dasgupta 1930; Dasgupta 1922–1955/I: 226 sq.; Radhakrishnan 1927/II: 336 sq.; *Oltramare P.* L'histoire des idées théosophiques dans l'Inde. Vol. I. P. 290 sq., 300 sq.; *Hauer J. W.* Die Anfänge der Yoga-praxis. Stuttgart, 1922; *Он же.* Der Yoga als Heilweg. Stuttgart, 1932; *Rösel R.* Die psychologische Grundlage der Yoga-praxis. Stuttgart, 1928; *Lindquist S.* Die Methoden des Yoga. Lund, 1932; *Daniélou A.* Yoga. The Method of re-integration. L., 1949; *Masui J.* Yoga, science de l'homme intégral. P., 1953; см. также приведенную ниже библиографию по буддизму, тантризму и хатха-йоге.

I, 3. О МАТЕРИАЛИСТАХ

Самые ценные сведения об учении локаяты (равно как и опровержение этого учения) мы находим в первой главе «Сарва-даршана-санграхи» и в «Таттвасанграхе» Шантаракшиты, шлоки 1857–1864, с комментариями Камалашилы (Tattvasaṃgraha of Śāntarakṣita with Kamalaśīla's Pañjikā // Gaekwad Oriental Series. Baroda, 1926. Vol. XXX–XXXI). См. также: Tucci 1923; *Suali L.* Matériaux pour servir à l'histoire du matérialisme indien // Muséon. 1908. Vol. IX. P. 277 sq.; *Müller M.* The Six Systems of Indian Philosophy. L., 1903. P. 94–104; *Shastri D. R.* Cārvākaṣaṣti. Calcutta, 1928; *Он же.* A Short History of Indian Materialism. Calcutta, 1930; *Schermerhorn R. A.* When did Indian Materialism get its

distinctive titles? // JAOS 1930/50: 132–138; *Abs P. J.* Some early Buddhistic Texts in Relation to the Philosophy of Materialism in India // Actes du XVIII Congrès International des Orientalistes. Leiden, 1932. P. 157–159; *Ruben W.* Materialismus im Leben des alten Indien // AO 1934/XIII: 128–162.

I, 4. ДУХ И ПСИХОМЕНТАЛЬНЫЙ ОПЫТ

По своей природе (свабхава) дух является вечным (нитья), чистым (шуддха), просветленным (буддха) и свободным (мукта) – утверждается в: SPS I. 19. Виджнянабхикшу, комментируя этот пассаж, пытается доказать, что связь между духом и эмпирическим опытом является иллюзорной. В другом месте (см.: SPS I. 58) указывается, что все качества, приписываемые духу (например, способность к пониманию, воля и т. д.), являются простыми оборотами речи, не соответствующими никакой реальности (таттва). Именно в этом смысле надо понимать пассаж SPS III. 56, где дух провозглашается всемогущим (sarvavit, sarvakartā). Анируддха, комментируя SPS I. 97, уточняет, что разум (буддхи), самосознание (аханкара) и чувства (индрии) вместе образуют эмпирическую витальную душу (джива), способную к действию; однако дживу не следует смешивать с пурушей. На этом различии настаивает также и Шанкара, постулирующий, помимо существования эмпирической души (дживатма), также и некую «высшую душу». В другом месте (см.: SPS I. 160) мы читаем о том, что природа духа такова, что нельзя говорить ни о его порабощенности, ни о его освобождении (vyāvṛttobhayarūpaḥ; по крайней мере, так понимает данный пассаж Виджнянабхикшу). См. также: комментарий Нарендры на «Таттвасамаса», 4; SPS I. 96; I. 106; I. 162; III. 41 и т. д. и в особенности комментарии Вьясы и Вачаспати Мишры на «Йога-сутры» I. 4, 5; III. 34; IV. 22. По поводу понятия пуруши в доклассической санкхье см.: Johnston 1937: 52 sq.

I, 5. ТРИ ГУНЫ

Проблема гун в литературе санкхьи и йоги освещается весьма подробно. Выберем наугад: Ишваракришна. «Санкхья-карика» II. 16 с комментариями Матхары, Гаудапады и Вачаспати Мишры; «Йога-сутры» II. 15; II. 19 (интерес представляют толкования Вьясы и Вачаспати Мишры); IV. 13; IV. 32; Вачаспати Мишра, TV I. 16 и т. д. Эмиль Сенар пытался объяснить появление теории гун в индийской философии «интуициями», полученными в более раннюю, послеведийскую эпоху (см.: *Senart E.* Rajas et la théorie des trois guṇa // JA 1915/II: 151 sq.). В. Анри (*Henry V.* Physique védique // JA 1915/II: 385) сводит все спекуляции, посвященные природе гун, к следующей первичной схеме: тепло (приятное) – жар (сильный) – страдание – аскетизм. В недавней статье (La théorie des guṇas et la Chāndogya Upaniṣad // Études Asiatiques 1925/II: 285–292) Э. Сенар снова вернулся к проблеме происхождения понятия гун. Анализируя пассаж «Чхандогья упанишады», VI. 2–4, Сенар следующим образом реконструирует космологию упанишад: «Три начала: огонь (tejas), вода (āpas), пища (anna), сочетаясь тем или иным образом, образуют видимый мир» (p. 286). «Согласно ведийским представлениям, видимый мир состоит из трех уровней. Огонь, обладающий красноватым блеском (рохита, rohita), вода белого цвета (шукла, śukla) и пища черного цвета (кришна, kṛṣṇa) соответствуют, очевидно, высшему миру солнца и светил, миру облаков, озаренному более умеренным светом, и земному миру, лишенному собственного света и дающему начало растительной жизни» (p. 287). Я. Пшылуски (*Przyluski J.* La théorie des guṇas // BSOAS 1930–1932/VI: 25–36) проводит аналогии

между теорией трех гун и иранской триадой, заодно рассматривая проблему семитского влияния. Превосходное изложение интересующего нас вопроса и его глубокое философское истолкование см. в: Dasgupta 1922–1955/I: 243 sq.; Dasgupta 1930: 70–111. См. также: Garbe 1894: 209–220; Radhakrishnan 1927/II: 263–265; Hopkins 1920: 119 sq. По поводу истории теории гун в индийской доклассической мысли см.: Johnston 1937: 25–41.

I, 6. ЛОГИКА И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ САНКХЬИ И ЙОГИ

Если космология санкхьи оригинальна и значительна, логику и теорию познания этой школы следует признать достаточно поверхностными. Принимая необходимость канона, определяющего истинность познания, санкхья и йога уделяли тем не менее весьма незначительное внимание проблеме силлогизмов (подробно исследованной школой ньяя) или «самоочевидности» восприятия (теория школы миманса), а их эпистемологический анализ по своей глубине, как правило, уступает буддистскому. По поводу индийской логики см.: *Vidyabhuṣana S. C.* A History of Indian Logic. Calcutta University Press, 1921; *Keith A. B.* Indian Logic and Atomism. Oxford, 1921; *Sugiura S.* Hindu Logic. Philadelphia, 1900; *Ui H.* Vaiśeṣika Philosophy. L., 1917; *Faddegon B.* The Vaiśeṣika-System, described with the help of the oldest texts. Amsterdam, 1918; *Stcherbatsky Th.* Erkenntnistheorie und Logik nach der Lehre der Späteren Buddhisten. München, 1924; *Он же.* Buddhist Logic: In 2 vol. // BBudh 1930–1932; *Tucci G.* Pre-Dignaga buddhist logic. Baroda, 1930. См. также библиографию недавних публикаций в Mémoires chinoises et bouddhiques. Bruxelles. 1932/I: 415–416.

Вьяса (VII в.) и Виджнянабхикшу (XVI в.) уделяют определенное внимание логическим проблемам, однако куда больше их интересуют метафизика и психология. Вьяса (VB на YS, III. 52) анализирует понятие времени: для него так же, как и для буддистских логиков, реальным является только *мгновение*; последовательность мгновений (точно так же, как и произвольное разделение времени на часы, дни, месяцы и т. д.) не обладает объективной реальностью, являясь чисто ментальной конструкцией. Не исключено, что Вьяса испытал в этом вопросе влияние буддистских философов и в первую очередь Васубандху (см.: *Stcherbatsky Th.* The Central Conception of Buddhism. L., 1923. P. 43).

В основе логики санкхьи и йоги (как и в основе индийской логики вообще) лежит понятие прамана (pramāṇa); данный термин можно перевести как «удостоверение», «инструмент познания», и обозначает он все, что обеспечивает достоверность познания. Ишваракришна перечисляет три вида «удостоверений»: «восприятие (дришта – dṛṣta, пратьякша – pratyakṣa), вывод (анумана, anumāna) и авторитетное свидетельство (аптa вачана, āptavacana)» (SK 4). Восприятие – «познание посредством чувств» (SK 5). Вачаспати Мишра, истолковывая этот пассаж, уточняет, что восприятие является результатом умственного процесса (буддхи), стоящего под знаком саттвы и представляющего собой контакт органов чувств с их объектом. Иначе говоря, восприятием можно назвать деятельность чувств, направленную на объекты, воспроизводящую их формы и передающую эти формы разуму (буддхи).

Сходное определение мы обнаруживаем и в «Санкхья-[правачана-]сутрах», I. 89: «Пратьякша – познание, порождаемое связью [с объектами] и воспроизводящее их форму». Виджнянабхикшу (коммент. на SPS I. 89) уточняет: «Познание – модификация сознания, направленная на объект, с которым она находится в связи». Однако никакая «модификация» буддхи не может оказывать влияния на пурушу. См. также: *Woods J. H.* La théorie de la connaissance dans le système du Yoga // JA. Mai–Juin 1918: 385–389.

Таким образом, становится ясным, что под «восприятием» санкхья и йога понимают психоментальную активность, направленную именно на объекты, которые не рассматриваются ни как «ощущения», ни как «мгновения», ни как чистая иллюзия. Отсюда нетрудно понять, почему философов санкхьи так мало занимала проблема восприятия: их вполне удовлетворяли данные, полученные в ходе интуитивного познания окружающей действительности.

Понятие «вывода» или «рассуждения» (анумана) санкхья целиком заимствует у школы ньяя, не внося практически никаких изменений. Буддистское влияние в данном случае отсутствует. Теория вывода логически вытекает из теории восприятия (STK 34). Приведем определение Ишваракришны (карика 6): «Вывод основывается на большем и меньшем терминах и бывает трех видов»;[176*] без комментариев данное определение непонятно. Впрочем, лаконичность формулы объясняется тем, что речь в ней идет о вещах общеизвестных и общепризнанных. Материалисты чарваки были единственными, кто не считал ануману «доказательством» (праманой) — по их мнению, основание вывода (вьяпти, vyāpti — «неразрывное существование») само нуждается в доказательствах через вывод и таким образом возникает порочный круг.

Вывод бывает трех видов: 1) а priori* (пурвават, pūrvavat), когда следствие выводится из причины (увидев тучи, мы заключаем, что пойдет дождь); 2) a posteriori** (шешават, śeṣavat), когда причина выводится из следствия (наблюдая подъем воды в реке, мы заключаем, что был дождь); 3) саманьятодришта (sāmānyatodṛṣṭa), когда вывод делается от «общего» к «общему» (STK 35)[177*]. Виджнянабхикшу (коммент. на SPS I. 135) приводит пример вывода третьего вида: мы выводим существование гун из существования махата. Философы санкхьи использовали вывод для доказательства существования «первоначал» (таттв) и для построения космологии, описанной нами выше (см. с. 61 и далее). Представление о *множественности душ*, типичное для санкхьи, также является «выводным» по определению; оно исходит из истины, которая в Индии никем никогда не оспаривалась: мудрецы, сумевшие освободиться посредством познания (Капила, Асури и т. д., также *риши*), *действительно существовали.* Если бы во всей вселенной был только единый Дух, то первый, кто сумел бы освободиться от иллюзии эмпирического бытия, немедленно увлек бы за собой все прочие «духи», и Вселенная (а вместе с ней и страдание) прекратила бы таким образом свое существование.

I, 7. САНКХЬЯ И ОПРОВЕРЖЕНИЕ СУЩЕСТВОВАНИЯ БОГА

Доводы философов санкхьи против существования Бога малоубедительны (хотя то же самое можно сказать и о доводах противоположного рода, выдвигавшихся Патанджали и Вьясой). Доказать существование Бога невозможно, утверждается в SPS I. 92. Бог не может существовать, поскольку он может быть либо освобожденным, либо закабаленным (SPS I. 93). Закабаленный дух не может быть Богом, поскольку подчиняется действию закона кармы; с другой стороны, свободный дух не может быть Творцом, поскольку полностью отстранен от материи, — у него отсутствуют и ощущения, и мотивы к действию, и вообще какие бы то ни было возможности влиять на материю (SSV на SPS I. 93)[178*]. Данный аргумент направлен против школы ньяя. Собственную позицию Анируддха выражает следующим образом (SSV на SPS III. 57): «Я ничего не имею против существования Бога, если эта идея остается на

---

* из предшествующего (*лат.*).

** из последующего (*лат.*).

уровне *личного мнения*; однако философы ньяи ошибаются, полагая, что бытие Бога может быть тем или иным способом доказано»[179*]. Также мы читаем в SPS V. 10–11: «Нет никаких доказательств того, что вечный Ишвара существует; вывод о его существовании невозможен, поскольку отсутствует средний термин (вьяпти)»[180*]. Под «средним термином» подразумевается связь между Творением и Творцом. Процесс творения можно объяснить действиями одной пракрити, и вводить для объяснения этого процесса «постороннее действующее лицо» совершенно не обязательно. Кроме того, – напоминают философы санкхьи, – и сама традиция, основывающаяся на ведийском откровении, рассматривает пракрити как единственную причину творения.

Те же аргументы приводит и Вачаспати Мишра (STK на SK 57), однако прямого отрицания существования Бога в «Санкхья-карике» мы не обнаруживаем. Атеизм Ишваракришны менее выражен, чем атеизм «Санкхья-сутр»; Шастри (с. XXIX «Предисловия» к SK) говорит по этому поводу, что «Ишваракришна не столько отрицал Бога, сколько стремился обойтись без него». Впрочем, на основе «Шветашватара упанишады» получила развитие «теистическая санкхья», позднее популяризированная «Бхагавадгитой» (см. ниже, с. 333 и далее).

См. также: Garbe 1894: 191–195; Garbe 1896: 17; Dasgupta 1930: 231–258; Tucci 1923: 42 sq.

I, 8. САНКХЬЯ И БУДДИЗМ

Существует довольно обширная библиография по вопросу о связях между санкхьей, йогой и буддизмом. Мы не будем приводить ее здесь (по вопросу о ранних публикациях см. предисловие Гарбе к переводу комментария Анируддхи SSV: I–II; предисловие представляет собой сокращенный вариант исследования, опубликованного в Abhandlungen der königl. Bayer. Akad. d. Wissenschaften. Bd. XIX. P. 522 sq.). Данную проблему можно разделить на две весьма четко очерченные части: влияние на буддизм санкхьи и влияние на буддизм йоги. Факт влияния идей санкхьи на становление Будды как философа и на ранний буддизм оспаривается некоторыми индологами, однако большинство ученых сходится в том, что влияние на буддизм духовной практики йоги было весьма значительным (см. ниже, с. 338).

Макс Мюллер и Г. Ольденберг были первыми, кто отверг общепризнанную точку зрения, согласно которой буддизм обязан своим происхождением санкхье. Р. Гарбе (в вышеупомянутом исследовании и в: Garbe 1894: 3–5), напротив, отстаивает эту точку зрения, указывая на восемь моментов сходства между санкхьей и буддизмом; наиболее важными из них являются следующие: буддизм, как и санкхья, является «философией перечней» – для обоих учений характерно злоупотребление классификациями, перечислениями и схемами; оба учения пессимистичны, антиритуалистичны и антиаскетичны; оба учения проводят разницу между духом и психоментальным опытом; оба учения провозглашают освобождение высшей целью человека. Гарбе полагает, что санкхья не могла заимствовать все свои идеи и все свои схемы у буддизма; довольно трудно представить себе творца философской системы, заимствующего идеи у религии, оставляющей без разрешения наиболее важные вопросы (напомним, что в раннем буддизме обсуждение «конечных проблем бытия» – как не ведущее к спасению души – считалось излишним).

Г. Якоби (Jacobi 1896: 43–58) принимает все выводы Гарбе и усиливает их, указывая на близкое сходство нидана (nidāna)[181*] и «категорий» санкхьи (p. 47–53) и напоминая, что, по свидетельству Ашвагхоши в «Буддхачарите», первый наставник Будды Арада (*пали*: Алара) «был приверженцем санкхьи» (p. 55). По мнению Якоби, свидетельство Ашвагхоши опирается на реальную историческую традицию (p. 57). К этой

теме он возвращается в статье: Über das Verhältnis der buddhistischen Philosophie zu Sāṁkhya-Yoga und die Bedeutung der Nidānas // ZDMG 1900/52: 1–15, где уточняет свою позицию: «Буддизм – не калька с санкхьи, а личностная интерпретация этого учения; последнее следует рассматривать не в качестве «оригинала» буддизма, а в качестве фундамента, на котором тот был воздвигнут» (p. 1). По поводу «санкхьи», описанной Ашвагхошей (жившего, напомним, за несколько веков до Ишваракришны!) см.: *Johnston E. H.* The Buddhacarita // Panjab University Oriental Publications. Calcutta, 1936. № 32. P. LVI sq., 166 sq.; Johnston 1937: 35 sq., 54 sq.

Г. Ольденберг, отвергнувший в своей работе «Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde» (Berlin, 1881) факт влияния санкхьи на буддизм, критикует точку зрения Якоби (Buddhistische Studien // ZDMG 1898/52: 693) и задается вопросом: мог ли Будда в эпоху своего увлечения аскетической практикой йоги усваивать также и идеи санкхьи? Подробнее он развивает эту тему в своей книге: Die Lehre der Upanischaden und die Anfänge des Buddhismus. Göttingen, 1915. P. 178–223 и в статье: Zur Geschichte der Sāṃkhya Philosophie // NKGWG 1917: 218–237. Как замечает Л. де ла Валле-Пуссен (Vallée-Poussin 1936: 311, n.), постепенно Ольденберг все-таки вынужден был признать факт влияния санкхьи на буддизм. Указанный факт признает и Р. Пишель (*Pischel R.* Leben und Lehre des Buddha. Leipzig, 1906. P. 65 sq.). См. также: *Lipsius F.* Die Sāṃkhya Philosophie als Vorläuferin des Buddhismus. Heidelberg. P. 106–114; *Tucci G.* Il Buddhismo. Foligno, 1926. P. 58 sq.

А. Б. Кит (Keith 1924: 23–33; 1923. P. 38–43) старается избегать крайних суждений.

> На основе документов мы можем прийти только к одному заключению: некоторые идеи буддизма весьма близко напоминают идеи санкхьи» (Keith 1924: 29). К моментам сходства Кит причисляет представления о санскарах и причинности, четыре истины Будды и четыре этапа пути к освобождению в санкхье и йоге, сходство опыта «освобождения» в буддизме и санкхье и т. д. Но он обнаруживает также и многочисленные различия между двумя системами. «Таким образом, у нас есть все основания заключить, что классическая санкхья не является прототипом буддизма и что влияние на него оказывала разновидность санкхьи, близкая к эпической санкхье, или даже просто некое учение, являющееся прототипом одновременно и буддизма, и эпической санкхьи (Keith 1924: 31).

Прямых доказательств влияния санкхьи на буддизм, очевидно, не существует (Keith 1923: 42). См. также: *Hultzsch E.* Sāṃkhya und Yoga in Siśupālayadha // Festgabe R. Garbe. Erlangen, 1927. P. 78–83; *Liebenthal W.* Satkārya in der Darstellung seiner buddhistischen Gegner. Stuttgart, 1934; *Hauer J. W.* Das Laṅkāvatāra-sūtra und das Sāṃkhya. Stuttgart, 1927; *Vidyābhūṣana S.* Sāṃkhya Philosophy in the Land of the Lamas // JASBe 1907: 571 sq.

I, 9. КРИТИКА БУДДИЗМА В САНКХЬЕ

Санкхья, как учение реалистическое, не могла не занимать негативной позиции по отношению к идеализму и релятивизму средневековых буддистских школ. В литературе поздней санкхьи мы обнаруживаем полемику с буддистским идеализмом. Рассмотрим наиболее значительные примеры.

По поводу реальности внешнего мира Вачаспати Мишра пишет (TV I. 3): «Разумеется, перламутр как таковой (сварупа, svarūpa) *остается перламутром*, независимо от того, считают его перламутром или нет», то есть независимо от того, принимают

ли его за перламутр (что правильно) или за серебро (что ошибочно). Также и автор SPS I. 42 не испытывает ни малейших сомнений по поводу того, что «[мир] не является просто идеей, [поскольку мы] непосредственно воспринимаем реальность» (na vijñānamātram bāhyapratīteḥ). Комментируя этот пассаж, Анируддха дает логическое объяснение объективности мира (джагат, jagat). Если бы мир был просто идеей (виджняна), как утверждают буддисты, мы не обладали бы опытом (пратьяя, pratyaya), выражающимся словами «*это* горшок», но думали бы: «*я* – горшок» (ahaṃ ghata iti pratyayaḥ syāt na tvayaṃ ghata iti). На возможное возражение: «Опыт, выражающийся словами "*это* горшок", хотя и производит впечатление объективного, обязан своим происхождением "специфическому впечатлению"» (васана вишеша, vāsanāviśeṣa), Анируддха отвечает, что «специфическим впечатлениям» должны предшествовать другие впечатления, которые определили бы их природу; чтобы избежать regressum ad infinitum*, мы должны предположить за всеми этими впечатлениями некий субстрат, который не может быть ничем иным, как внешней реальностью. Если же буддист-оппонент возразит, что «внешний объект не может существовать, поскольку не существует *целого* (аваявин, avayavin), отличного от *частей* (аваява, avayava); *части* и *целое* – одно и то же (avayavāvayavinor ekatvāt), поскольку воспринимаются как одно и то же (ekatvapratīteḥ)», ему надлежит ответить следующим образом: действительно, «целое» нередко движется одновременно с «частями» (дерево во время бури), однако бывает и так, что движутся только «части», а «целое» остается неподвижным (дерево под легким ветерком).

Однако буддистские идеалисты (и в первую очередь теоретики школы шуньявада, рассматривавшие пустоту в качестве субстрата феноменального мира) могут выдвинуть новое возражение: «Поскольку познание не может существовать без объекта (nirviṣayasya jñānasyādarśanāt), отсутствие объекта равносильно отсутствию познания». На это Виджнянабхикшу отвечает (SPB на SPS I. 43): «Из несуществования внешнего мира можно вывести только существование пустоты, но никак не существование мысли (tarhi bāhyābhāve śūnyam eva prasajyeta na tu vijñānam api). Почему? Потому что если не существует внешний мир, то не существует и мысль; и логически (anumānasambhavāt) можно заключить, что в данном случае восприятие идей, подобно восприятию внешнего мира, будет лишено объекта (avastuviṣaya)».

Комментируя «Санкхья-[правачана-]сутры», I. 45, Виджнянабхикшу находит еще одно возражение против теории шуньявады, рассматривавшей пустоту в качестве Grund** феноменальной реальности. Тот, кто говорит о «бренности бытия», обличает свое невежество, поскольку «простые субстанции» не могут быть разрушены – по причине отсутствия того, что их могло бы разрушить. Разрушению подвержены только «сложные субстанции»; время не следует рассматривать в качестве агента разрушения. К примеру, высказывание: «Кувшина больше нет», по сути, не более чем констатация факта изменения условий существования данного объекта. Наконец, следует упомянуть и о последнем возражении Виджнянабхикшу: «Если вы полагаете, что возможно доказательство существования пустоты, тогда наличие этого доказательства будет противоречить идее абсолютной пустоты; если вы считаете, что такое доказательство невозможно, то вам нечем будет доказать существование пустоты. Если вы скажете, что пустота утверждает сама себя, это будет значить, что она обладает разумом, и так далее». Приводит Виджнянабхикшу и эсхатологическое опровержение существования пустоты (SPS I. 47): пустота не может быть целью разумной души, поскольку освобождение (мокша, mokṣa), по которому томится душа, является вполне реальной сущностью.

---

* ухода в бесконечность (*лат.*).

** фундамента, основания, почвы (*нем.*).

Таким образом, в полемике санкхьи против буддизма можно выделить три основные линии: 1) опровержение теории «моментов» (кшана, kṣaṇa) посредством указания на факт узнавания ранее воспринятых объектов; 2) опровержение идеализма (виджняна-вада) посредством указания на факт восприятия внешних объектов; 3) опровержение теории пустоты (шунья-вада) путем доведения до абсурда.

Реализм санкхьи критиковался как Шанкарой («Брахма-сутры» II. 11. 1–10), так и различными буддистскими идеалистическими школами (см., напр.: *Vasubandhu.* Vijñaptimātratāsiddhi / Tr. et annotè par. L. de la. Vallée-Poussin. P., 1928. Vol. I. P. 23–26.

II, 1. ПРЕПЯТСТВИЯ К СОСРЕДОТОЧЕНИЮ

В «Йога-сутрах» (I. 30) приводится список девяти препятствий к сосредоточению. Вьяса объясняет их следующим образом: 1) вьядхи, vyādhi (болезнь) — нарушение физиологического равновесия; 2) стьяна, styāna (томность) — отсутствие настроения что-либо делать; 3) саншая, saṃśaya (неуверенность) — двойственность подхода к проблеме: «это может быть сделано так-то или так-то»; 4) прамада, pramāda (небрежность, бесчувственность) — отсутствие инициативы, препятствующее достижению самадхи; 5) аласья, ālasya (лень) — душевная и телесная инерция, происходящая по причине «тяжести» (гурутва, gurutva); 6) авирати, avirati (чувственность) — желание, возникающее в присутствии вызывающих желание объектов; 7) бхранти даршана, bhranti darśana (ложное, ошибочное представление) — ложное познание; 8) алабдхабхумикатва, alabdhabhūmikatva (неспособность видеть реальное положение вещей по причине отсутствия «твердой почвы»); 9) анавастхитаттва, anavasthitattva (неустойчивость), не позволяющая удерживать сознание в одной точке, отсутствие экаграты. К этим препятствиям можно добавить страдание (духкха), уныние (даурманасья, daurmanasya) и т. д. (YS I. 31). Чтобы избавиться от вышеуказанных недостатков, необходимо приучать себя к истине (YS I. 32)[182*]. Дружелюбное отношение ко всем живым существам (майтри, maitrī), сострадание (каруна, karuṇā), душевное спокойствие (мудита, muditā), безразличие к счастью и к несчастью, к добродетелям и порокам способствуют очищению сознания (YS I. 33). Все эти соображения типичны для индийских этических учений и являются общим местом как ортодоксальной, так и «народной» и сектантской литератур.

II, 2. ОБ АСАНАХ

Технический термин «асаны» не относится к числу самых архаичных. Мы не находим его в ранних упанишадах (впервые он упоминается в «Шветашватара упанишаде», II. 10). В «Бхагавадгите» он употребляется в том же смысле, что и в «Кшурика упанишаде» и «Буддхачарите» Ашвагхоши (I в. н. э.). См.: *Deussen P.* The Philosophy of the Upanishads. Edinburg, 1906. P. 387–388; Hopkins 1920: 348. Многочисленные упоминания асан мы находим в книге «Шантипарва» «Махабхараты» (главы 237, 241, 317). Однако древность самой практики не вызывает сомнений; в ведах иногда описываются йогические позы (см.: Hauer 1922: 21–31), а позы божеств, изображенных на печатях, найденных в Мохенджо-Даро, довольно близко напоминают йогические асаны (см. выше, с. 308). Из йогических упанишад, подробно описывающих асаны, особого внимания заслуживает «Тришикхибрахмана упанишада», 34–52. Трактат по хатха-йоге «Гхеранда самхита» дает описание 32 асан, «Хатха-йога-прадипика» — 15, а «Шива самхита» — 84. Для хатха-йоги позы обладают ярко выраженным магическим смыслом; к примеру, поза лотоса исцеляет любую болезнь (GhS II. 8), поза

«освобождающая ветер» (мукта-асана, muktāsana) и поза молнии (ваджра-асана, vajrāsana) наделяют «чудесными способностями» (GhS II. 11–12), поза мертвого (мрита-асана, mṛtāsana) успокаивает волнения сознания (II. 19), поза кобры (бхуджанга-асана, bhujaṅgāsana) пробуждает кундалини (II. 42–43) и т. д. Существует также асана, которая «побеждает смерть», mṛtyuṃ jayati – оборот, типичный для литературы хатха-йоги. См.: *Bernard Th.* Hatha Yoga. N. Y.: Columbia University Press, 1944 и выше с. 216.

По поводу асан в палийском каноне см.: The Yogāvacara's Manual of Indian mysticism as practised by buddhists / Ed. T. W. Rhys Davids. L., 1896, переведенный Вудвардом (Woodward F. L.) под названием Manual of a mystic. L., 1916. P. 1, n. 2.

См. также: *Avalon A.* The Serpent Power. Madras, 1924, по всему тексту; *Rössel R.* Die psychologischen Grundlagen der Yoga-praxis. Stuttgart, 1928. P. 16–23.

II, 3. О ЙОГИЧЕСКОМ СОСРЕДОТОЧЕНИИ

Прямо впервые упоминается в «Катха упанишаде», VI. 11. Соответствующие пассажи «Махабхараты» отмечены и прокомментированы Хопкинсом – Hopkins 1901a: 351 sq. По поводу пяти дхаран в джайнизме см.: Garbe 1896: 39 sq. Основные пассажи YS и комментарии на них воспроизведены и проанализированы у Сигурда Линдквиста – Lindquist 1932: 104 sq., однако следует помнить, что этот автор пытается рассматривать йогическую медитацию и сосредоточение как разновидности самогипноза.

Описание личного опыта йогического сосредоточения см.: Bernard 1944. Ср. также с наблюдениями, сделанными д-ром Жаном Филльозой (*Filliozat J.* Sur la «concentration oculaire» dans le Yoga // Yoga: Eine internationale Zeitschrift. 1931/I: 93–102) и замечаниями Оливье Лакомба (*Lacombe O.* Sur le Yoga indien // Études Carmélitaines. Octobre 1937. P. 170 sq.).

II, 4. САМАДХИ

О смысле термина самадхи в дидактических фрагментах «Махабхараты» см.: Hopkins 1901a: 337 sq.

Наиболее значительные пассажи YS (в особенности I. 41–46) вместе с комментариями Вьясы, Вачаспати Мишры и Бходжи переведены и содержательно проанализированы в: Lindquist 1932: 118 sq., 144 sq.

По поводу тождества терминов самадхи и самапатти см. в первую очередь комментарии Вьясы (VB) к YS I. 43–44 и Вачаспати Мишры (TV) к YS I.42–44.

По поводу параллелей между четырьмя буддистскими дхьянами и четырьмя разновидностями сампраджнята самадхи см.: *Senart E.* Bouddhisme et Yoga. P. 349 sq. // RHR 1900. P. 345–364; *Vallée-Poussin L., de la.* Le Bouddhisme et le Yoga de Patañjali. P. 229–230 // MCB 1937/V: 223–242. «Зададимся вопросом, где раньше – в йоге или в буддизме – были созданы концепции и теории, являющиеся общими для обоих течений? Приоритет йоги в данном случае настолько вероятен, что о нем можно говорить почти с уверенностью» (Ольденберг, цит. по: Oldenberg 1881: 230). См. также ниже, с. 337.

II, 5. СИДДХИ, «ЧУДЕСНЫЕ СПОСОБНОСТИ»

Тексты классической йоги собраны в: Lindquist 1932: 169–182; *Он же.* Siddhi und Abhiññā: Eine Studie über die klassischen Wunder des Yoga. Uppsala, 1935, где проанализированы буддистские документы и в первую очередь – «Висудхи-магга» Буддагхо-

сы. Подробную библиографию источников по абхиджне см. у Ламотта: *Lamotte E.* Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāśāstra). Louvain, 1944. Vol. I. P. 329, n. 1.

Относительно сиддхи в литературе хатха-йоги см., к примеру, ŚiS III. 41 sq. Относительно сиддхи в тантризме и йогическом фольклоре см. выше, с. 276. См. также легенды о сиддхах, с. 269 и далее.

III, 1. ВРАТЬИ И «ПОКЛОННИКИ ЭКСТАЗА» ВЕДИЙСКОЙ ЭПОХИ

Проблема вратьев была исчерпывающе освещена М. Винтернищем (*Winternitz M.* Die Vrātyas // Zeitschrift für Buddhismus. 1924–1925. P. 48 sq., 311 sq.) и в особенности Дж. В. Хауэром (*Hauer J. W.* Der Vrātya: Untersuchungen über die nichtbrahmanische Religion Altindiens. I: Die Vrātya als nichtbrahmanische Kultgenossenschaften arischer Herkunft. Stuttgart, 1927). О термине «кешин» в «Ригведе», X. 136 см.: Hauer 1922: 169 sq.; Hauer 1927a: 324 sq.

Библиографию по поводу аскетизма и литературы шраманов см. в: Vallée-Poussin 1936: 209 sq., 378 sq. Обширную сводку материалов о народной религии в ведийскую эпоху можно найти в *Arbman E.* Rudra: Untersuchungen zum altindischen Glauben und Kultus. Uppsala, 1922. P. 64 sq. Об инициатических и экстатических «мужских союзах» см.: *Wikander S.* Der arische Männerbund. Lund, 1938; *Он же.* Vāyu: Texte und Untersuchungen zur indo-iranischen Religionsgeschichte. Lund, 1941. По поводу шаманистских элементов см.: *Ruben W.* Schamanismus im alten Indien // ActO 1939/17: 164–205 и Eliade 1951: 362–388.

III, 2. ПЯТЬ ДЫХАНИЙ

Пятью «дыханиями» являются прана, апана, самана, удана и вьяна. Артур Г. Эвинг дает подробную сводку упоминаний об этих «дыханиях» в ведийской литературе: The Hindu Conception of the Functions of Breath // JAOS 1901/XXII, 2: 249–308. Вот суть его заключений: прана – дыхание, движущееся вверх из области пупа или сердца, под праной может подразумеваться как вдох, так и выдох; апана – термин, обладающий несколькими значениями: дыхание ануса и мошонки, толстой кишки и пупа; вьяна – дыхание, проходящее по всему телу; удана – отрыжка, а также дыхание, поднимающее душу в верхнюю часть головы во время самадхи или смерти; самана – дыхание в области желудка, обеспечивающее процесс пищеварения.

По мнению Дж. В. Брауна (*Brown G. W.* Prāṇa and Apāna // JAOS 1919/XXXIX: 104–112), прана является дыханием, находящимся в области груди, апана – в области желудка. Ж. Филльоза (Filliozat 1949: 142 sq.) частично оспаривает выводы Эвинга. Уже в «Ригведе» прана описывается как дыхание, пребывающее в верхней части тела, апана – как дыхание, пребывающее в нижней части тела, а «вьяна, циркулирующее в средней части тела, объединяет оба вышеуказанных дыхания» (Filliozat 1949: 148). В любом случае у нас нет никаких оснований переводить «прану» и «апану» как «выдох» и «вдох», поскольку в текстах мы встречаем упоминание о пране и апане «человека внутри утробы», о значении праны для развития эмбриона (к примеру, AB XI. 4. 14). «Из всех мыслимых органических дыханий по отношению к эмбриону нет смысла говорить именно о вдохе и выдохе» (Filliozat 1949: 147). Не следует забывать об уподоблении дыхания космическому ветру, засвидетельствованному уже в ведийскую эпоху (см.: PB X. 90. 13: «Из дыхания космического человека рождается ветер»; AB XI. 4. 15: «Это ветер, который называют дыханием» и т. д.; см.: Filliozat 1949: 52 sq.).

«Ветер, являющийся праной и вообще дыханием как таковым Космического человека, следует уподоблять именно внутреннему дыханию, поскольку он циркулирует внутри мироздания, внутри тела Космического гиганта» (Filliozat 1949: 147). Внутреннее дыхание известно также в китайской традиции: см. выше, с. 91. По поводу индоиранской мифологии ветра как космического дыхания см.: *Wikander S.* Vāyu. Texte und Untersuchungen zur indo-iranischen Religionsgeschichte. T. 1. Texte. Uppsala—Leipzig, 1941. S. 84 sqq.

III, 3. ТАПАС И ДИКША

См.: *Oldenberg H.* Die Religion des Veda. Leipzig, 1917. P. 397 sq.; *Hillebrandt A.* Vedische Mythologie. Breslau, 1927–1928. Vol. I. S. 482 sq.; *Güntert H.* Der arische Weltkönig und Heiland. Halle, 1923. S. 347 sq.; Hauer 1922: 55 sq.; Кит 1925/I: 300 sq.; *Lévi S.* La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas. P., 1898. P. 103 sq. См. также: Eliade 1951: 369 sq. Согласно А. Барту, «нет никаких доказательств существования церемонии (дикша) в эпоху гимнов <...>. Мы не встречаем ни самих терминов "дикша" и "дикшита", ни каких-либо косвенных указаний на что-либо подобное»; см. также: Vallée-Poussin 1936: 368 sq. Однако данная концепция архаична: у нас нет никаких оснований полагать, что с ней не были знакомы индусы ведийской эпохи, поскольку мифология и практика ритуального потения (засвидетельствованная практически повсеместно) была известна, в частности, германцам, скифам и племенам Ирана.

III, 4. ИНДУИЗАЦИЯ АВТОХТОННОЙ РЕЛИГИИ

Ассимиляция аборигенных богов — процесс, который продолжается по сей день. Литература по этому вопросу весьма обширна, и мы ограничимся тем, что приведем несколько наблюдений индийских фольклористов — в первую очередь Сарат Чандра Митры. Речь всегда, как правило, идет только о поверхностном «обращении» в индуизм: неизменно сохраняются черты, указывающие на архаический характер новых богов и новых культов. Так, например, когда аборигенные племена переходят в индуизм, они начинают поклоняться индуистским божествам (как правило, женским), однако при отправлении культа избегают обращаться за помощью к брахманам; см.: *Mitra S. C.* On the Conversion of Tribes into Castes in Nord Bihar // Journal of Anthropological Society of Bengal. XII. № 6. P. 735–743 — о племени ораонов, поклоняющемся богине Бхагавати под старым деревом; *Он же.* On the Cult of the Jujube Tree // MI 1925/V: 115–113 — о демоне растительности Итокумаре, в культе которого участвуют только незамужние молодые девушки (об участии брахманов таким образом говорить не приходится).

Известны также случаи, когда в древних местах доарийских культов воздвигаются индуистские храмы, *жрецами в которых являются парии*[183*]; в данном случае имеет значение не кастовая принадлежность жрецов, а сакральность места (феномен, хорошо известный в истории религий; см.: *Eliade M.* Patterns in Comparative Religion. L.—N. Y., 1958: 177 sq. — о непрерывности традиции почитания священных мест). На время шестнадцатидневного праздника Богини-Матери (Аммал или Аттал) парию, избранного женихом богини, поселяют в ее храме, где обильно угощают. Пария возлагает тали* на шею Эгатталы, богини — покровительницы Мадраса. В провинции Майсур настоятель храма-холия избирается жрецом местной богини, а глава дере-

* Тали (tāli — *пракрит*) — золотое шейное украшение.

венских париев – деревенским старостой (*Oppert G.* On the original inhabitants of Bharatavarṣa or India. Westminster, 1893. P. 52). Парии нередко заменяют брахманов в отправлении культа богини (см.: *Crooke W.* An Introduction to the Popular Religion and Folklore of Northern India. L., 1894. P. 47). Парии являются представителями доарийских племен; им известны тайны Богини, они – «хранители древнейшей сакральности».

Даже когда аборигенные племена с догматической и юридической точки зрения становятся последователями индуизма, принимают брахманскую мифологию, систему каст и т. д., они, как правило, все же стараются обходиться без услуг брахманов. Так же, как сохраняются древние автохтонные божества, сохраняются и древние религиозные церемонии – под другими названиями, а нередко и с другим смыслом. Аборигенные племена продолжают почитать священные места – деревья, озера, источники, пещеры, где пребывают их божественные покровители. В целях ассимиляции индуизм отождествляет этих покровителей с различными ипостасями Шивы или Кали (Дурги); древние места культа «освящают» с помощью эпизодов индуистской мифологии. В качестве примера можно упомянуть богиню Калиджаи, покровительницу озера Чилка (Орисса); архаический характер ее культа подтверждается тем фактом, что в жертву ей приносят кур; см.: *Mitra S. C.* The Cult of the Lake-Goddess of Orissa // JAnthrSB, 1921/XII: 110–197. См. также: *Nanimadhab Chaudhuri.* Rudra-Śiva as an agricultural Deity // IHQ. Juin 1939/XV: 183–196 – о культе Шивы у племен, индуизированных только наполовину (P. 185 sq.); *Mitra S. C.* Notes on Tree Cults in the District Patna in S. Bihar // Journal Bihar-Orissa Research Society. 1928. P. 278–279; *Он же.* On the worship of the Pipal Tree in N. Bihar // JBRS. Décembre 1920. P. 570–572. Культу дерева пипал посвящена обширная литература: по поводу упоминания этого культа в эпосе и пуранах см.: *Meyer J. J.* Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation: In 3 Bd. Zürich–Leipzig, 1937. Bd. II. P. 132–134; о культе этого дерева в более древнюю эпоху см.: *Nanimadhab Chaudhuri.* A prehistoric tree cult // IHQ 1943/XIX: 318–329.

Богиня Дурга–Кали, игравшая одну из ведущих ролей в тантризме (см. с. 194 и далее), по всей видимости, первоначально являлась аборигенной богиней растительности и земледелия. Своеобразный симбиоз тантризма и культа растительности до сих пор можно наблюдать в Бенгалии; см.: *Chakravarti C.* The Cult of Bāro Bhāiyā of Eastern Bengal // JASBe 1930/XXVI–1: 379–388 – о культе «двенадцати братьев» Баро Бхайя и их матери Ванадурги в окрестностях Коталипады и Фаридпура. Ритуал в их честь совершается у дерева ашваттха или шеора по вторникам и пятницам, считающимся в тантризме благоприятными днями; в жертву этим божествам приносят козлов, баранов и буйволов. Мантры, произносимые во время ритуала, позволяют отождествить Ванадургу с Дургой тантрической иконографии.

«Космически-растительный» характер культа Дурги, описанный в пуранах и тантрической литературе, сделал этот культ особо популярным у аборигенных племен, подвергшихся индуизации. «Деви-Махатмья» (Devī-Māhātmya, гл. 92. 43–44 – раздел «Маркандея пураны», 81–93) прославляет великую победу Богини над демонами засухи Махишей, Сумбхой и Нисумбхой: «Отныне, о боги, я буду питать (букв.: поддерживать) весь мир этих растений, которые дают жизнь и произрастают на моем теле во время периода дождей. На земле меня будут прославлять как Сакамхари («Несущую травы» или «Питающую травы») и каждый раз во время дождей я буду убивать великого асуру[184*] по имени Дургамга»; по поводу литургического контекста данного мифа см.: *Mitra S. C.* On the Cult of the Tree Goddess in Eastern Bengal // MI 1922/II: 230 sq.; сам миф см. в: *Zimmer H.* Myths and Symbols in Indian Art and Civilization. Washington, 1946. P. 190 sq. Связь Дурги с растительностью подчеркивается в одном из наиболее важных обрядов ее культа – навапатрика (navapatrikā – «девять листьев»): «*ОМ*, о лист (патрика), о девять листьев Дурги! Тебя любит Махадева:

прими все эти приношения и защити меня, о царица небес! *ОМ*, я преклоняюсь пред Дургой, пребывающей в девяти листьях!» (Mitra 1928: 232–233.)

Как богиня деревьев Дурга почитается в первую очередь в окрестностях Мименсингха[185*] и в Типпере[186*], где ее называют Бана Дурга. Она обитает в дереве шеора (Streblus asper)[187*], иногда – в корнях дерева удума (Ficus glomerata?)[188*]. Бана Дурге оказывают знаки почтения перед церемонией возложения священного шнура, перед свадьбой и вообще перед любым обрядом, нуждающимся в добрых предзнаменованиях. В селении Комилла[189*] в местности Типпера почитают Дургу, пребывающую в корне дерева камини (Murraya exotica), произнося при этом следующее заклинание: «[Повиновение богине] Дурге, обитающей в дереве *сакота*». По случаю пуджи богине приносят в жертву свиней и 21 петуха. Эта ценная подробность указывает на неарийское происхождение данного культа. С. Ч. Митра сравнивает обряд приношения утиных яиц с красным крапом с обрядом жертвоприношения уток, совершаемым в Южной Бенгалии в честь Дакшина Раи, неарийского божества в облике тигра. (См.: *S.C. Mitra.* On the Worship of Dakṣinarāya as a Rain God // JAnthrSB 1924/XIII–2.) Неарийские обряды, сохраненные в культе богини Кали, можно наблюдать также во время народного праздника Кали-Науч, во время которого группа танцоров в масках пробегает по улицам (за три дня до праздника, в полночь, они совершают обряд поклонения богине рядом с деревом баньян). (См.: *Dhirendra Nath Majumdar.* Notes on Kālī-Nautch // MI 1923/III: 202–205.) Нам еще представится возможность говорить о связи Дурги с народными «растительными» культами (см. с. 300). Пока же нам важно подчеркнуть в полном смысле слова неисчерпаемость «абсорбирующей» энергии индуизма, и поныне продолжающего превращать аборигенные племена в касты и подкасты, а их божества –в ипостаси Шивы и Дурги.

III, 5. УПАНИШАДЫ

О Брахмане см.: *Charpentier J.* Brahman: Eine sprachwissenschaftlich-exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung. Uppsala, 1932; *Dumézil G.* Flamen-Brahman. P., 1935; *Keith A. B.* New theories as to Brahman // Jhā Commemoration Volume. Poona, 1937. P. 214 sq.; *Heimann B.* Studien zur Eigenart des indischen Denkens. Tübingen, 1930. P. 40 sq.; *Narahari H. G.* Atman in pre-upanisadic Vedic Literature. Adyar, 1944. P. 22 sq.; *Renou L.* Sur la notion du brahman // JA 1949/237: 7–46; *Gonda J.* Notes on Brahman. Utrecht, 1950.

Упанишады – издания, переводы и исследования, появившиеся до 1931 г. см.: *Renou L.* Bibliographie Védique. P., 1930. § 96–116. Особо отметим: *Ranade R. D.* A constructive Survey of Upanishadic Philosophy. Poona, 1926; *Oldenberg H.* Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus. Göttingen, 1915; *Deussen P.* Die Philosophie der Upanishaden. Leipzig, 1920, английский перевод – Edinburg, 1906; *Oltramare P.* L'histoire des idées théosophiques dans l'Inde. P., 1907. Vol. I. P. 63 sq., *Barua B.* Pre-Buddhistic Philosophy. Calcutta, 1920; *Dasgupta S. N.* Indian Idealism. Cambridge, 1933. P. 20 sq.; *Он же.* A History of Indian Philosophy. Cambridge, 1922. Vol. I; Keith 1925: 34 sq.; *Falk M.* Il Mito psicologico nell'India antica // Atti della Reale Academia Nazionale dei Lincei. Memorie della classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche. Roma, 1939. Serie VI. Vol. VIII. Fasc V. P. 289–738, особо – P. 346–397, 421–569. *Ruben W.* Die Philosophen der Upanishaden. Bern, 1947.

По поводу мистических спекуляций, посвященных сну (BU IV. 3. 9 sq.), см.: Heimann 1930: 130 sq.

«Катха упанишада» – перевод L. Renou. P., 1943; см.: *Coomaraswamy A. K.* Notes on Kaṭha Upaniyad // NIA 1938/I: 43–56, 83–108, 198–213.

«Шветашватара упанишада» – перевод и комментарии: A. Silburn. P., 1948; см. также: *Bhandarkar R. G.* Vaiṣṇavism, Śaivism and Minor Religious Systems. Strassburg, 1913. P. 106–111; *Hauschild R.* Die Śvetāśvataropaniṣad: Eine kritische Ausgabe mit einer Übersetzung und einer Übersicht über ihre Lehren. Leipzig, 1927; *Hauer J. W.* Die Śvetāśvataropaniṣad, ein monotheistischer Traktat einer Rudra-Śiva-Gemeinde // ZDMG 1930: 37 sq.; *Он же.* Glaubensgeschichte der Indogermanen. Stuttgart, 1937/I: 208 sq.; *Johnston E. H.* Some Sāṃkhya and Yoga Conceptions of the Śvetāśvataropaniṣatd // JRAS 1930: 855–878. В ШУ VI. 13 особо подчеркивается сотериологическая ценность философии санкхьи, не менее важной, чем йогическая практика.

«Мандукья упанишада» – перевод E. Lesimple. P., 1944; см.: *Zimmer H.* Philosophies of India / ed. by J. Campbell. Princeton, 1951. P. 372 sq.

«Майтри упанишада» – перевод и комментарии: Esnoul A. M. P., 1952. См.: Hopkins 1920: 33 sq.; Dasgupta 1930: 65–66; *Hauer J. W.* Der Yoga als Heilweg. Stuttgart, 1932. P. 26 sq.; *Welden E. A.* The Sāṃkhya Teachings in the Maitryupaniṣad // AmJP/XXXV: 32–52.

Дойссен пытался дать схематическое описание йогической практики, изложению которой посвящены упанишады средней эпохи – от «Майтрайяни» до «Хамса» – отдельно прослеживая каждый «член» йоги (aṅga). Составленный им список цитат достаточно подробен, и приводить его здесь представляется излишним. См.: Deussen 1920: 387–395. Яма и нияма не упоминаются в классических списках; асана (āsana) впервые упоминается в ШУ II. 10, три элемента пранаямы (речака, пурака, кумбхака) – в: «Кхурика», V и т. д., пратьяхара, как мы уже видели, упомянута уже в: ЧхУ VIII. 15, а дхарана – в: «Майтраяни», VI. 34; термины дхьяна и самадхи не обладают в классических упанишадах тем же смыслом, что в «Йога-сутрах». Йогические упанишады изданы Састри: Yoga Upanishads with the commentary of Sri-Upanishad-Brahma-Yogin / Ed. by Pandit A. Mahadeva Sastri. Adyar Library, 1920; английский перевод – Srinivasa Iyengar. Adyar Library, 1938.

III, 6. «МИСТИЧЕСКИЕ ЗВУКИ»

В BU V. 9 говорится о «шуме, который слышит человек, затыкающий себе уши; когда душа собирается покинуть тело (во время смерти), этот шум перестает быть слышен». В «Вайкханасасмарта-сутрах» (V. 1) уточняется, что умирающий слышит «звон колокольчика, который постепенно утихает и в момент смерти прекращается полностью». Согласно палийскому канону, сходными свойствами обладают голоса божеств: «Дигханикая» (I. 152) сообщает, что «голоса дэвов (богов. – *Ред.*) и якшей, по слухам, подобны звону золотого колокольчика». Звук колокольчика можно услышать, приняв соответствующую позу или предаваясь определенным тантрическим медитациям: к примеру, во время сосредоточения на анахата-чакре (anāhatacakra – чакре сердца, см.: Маханирвана-тантра V. 146). В «Надабинду упанишаде», 31, и далее описываются все мистические звуки, которые слышит йогин, медитирующий в «совершенной позе» (siddhāsana)[190*] во время практики вайшнави-мудры (vaiṣṇavī-mudrā)[191*]. Также и в «Дхьяна-бинду», 102, (большая часть этой упанишады посвящена описанию медитации, начинающейся с мистического сосредоточения на слоге *OM*) упоминаются некие мистические звуки: «местом звука (nāda) является виданда (vīṇadaṇḍa – позвоночник); срединный звук подобен звуку морских раковин и т. д. Перейдя в полость, [соответствующую стихии] эфира, он начинает напоминать крик павлина». См. также: HP IV. 79 sq., и GhS V. 78 sq.

В Индии по сей день существует религиозная секта Радхасвами, практикующая медитацию под названием *шабд-йога*, «йога звука», посвященную «мистическим зву-

кам». Центром Радхасвами является Беас, недалеко от Капуртхалы – в этом городе секте принадлежит довольно красивый храм. Во время моего визита в Беас в ноябре 1930 г. информаторы сообщили мне, что данная медитация должна начинаться с сосредоточения на «точке между бровями»; если послышится звон колокольчика, медитация *шабд* может считаться успешно начатой. На одном из ее этапов возникает ощущение подъема. См.: Discourses on Radha-Swami Faith, made by Babugi Sahib and compiled by Mr. Myron H. Phelps of New York, без даты, вероятно, 1914 (не представляет особого интереса, поскольку почти не содержит конкретных практических указаний).

Понятно, что «мистические звуки» могли интерпретироваться самыми разными способами. Фотудэн, буддийский монах из Куча, посетивший Кашмир и другие области Индии, в 310 г. прибыл в Китай, где демонстрировал всевозможные «чудеса»: в частности, он изрекал пророчества, прислушиваясь к звону колокольчиков; см.: *Wright A. F.* Fo-T'u-Teng: A Biography. P. 337 sq., 346, 362 // Harvard Journal of Asiatic Studies. 1948. Vol. XI. P. 321–370.

Автор «Дабистана» также сообщает о медитации, посвященной «абсолютному звуку» (по-арабски sant mutluk, на хинди anahid); медитация называется azad awa, или «вольный голос» (Dabistān I: 81; «Дабистан», обширный трактат, посвященный индийским религиям, представляет собой компиляцию, составленную в XVII в. Мухсином-и-Фани). Согласно этому трактату, медитация, посвященная мистическим звукам, была известна еще Мухаммаду (откровение «звона колокольчиков», sant mutluk), и именно ее имеет в виду Хафиз в четверостишии:

> Никто не знает, где мой возлюбленный;
> Можно сказать лишь одно: звук колокольчика приближается!

В «Дабистане» описывается процесс «слуховой медитации»: «верующие направляют свой слух в область мозга – ночью у себя дома или в пустыне они начинают слышать голос, который называют своим зикром».

Согласно некоторым из арабских мистиков, во время зикра «вокруг головы» начинают слышаться голоса и различные шумы: шум «трубы и кимвалов, воды и ветра, пылающего огня, скрип мельниц, конский топот, шелест листьев под ветром» (Ибн-Ата-Алла, цит. по: Gardet 1952: 641–679.)

Также о мистических звуках см.: *Evans-Wentz W. Y.* Tibet's Great Yogi Milarepa. Oxford 1928. P. 37 sq. Обсуждение см. в: Rössel 1928: 67–68.

III, 7. СПИСКИ АСКЕТОВ

Список (разновидностей аскетов. – *Ред.*), приведенный Варахамихирой и составленный (по словам комментатора последнего Утпалы) джайнским наставником Калакачарьей (фрагменты из комментариев Утпалы см.: Indian Antiquary. 1912. P. 287) включает: сакьев (sākya – облаченный в красное); адживиков (ājīvika); бхикшу (bhikṣu – или санньяси – saṃnyāsī); чарака (caraka – украшенный черепом); ниргрантхов (nirgrantha – обнаженный аскет, джайн); ваньясана (vanyāsana – отшельник). Существуют два других списка (*Bühler G.* Barābar and Nāgārjuni hill-cave inscriptions of Aśoka and Daśaratha // JASBo/XX: 362; см.: JRAS 1911: 960). Первый из них выглядит следующим образом: тавасья/тапасика (tāvasia/tāpasika – отшельники); кавалия/капалика (kāvālia/kāpālika – украшенные черепом); раттавада/ракстапата (rattavada/raktapata – облаченные в красное); чадари/экаданти (cadardi/ekadandī – аскеты с посохом, адживики); джай/яти (jai/yati); чараа/чарака (caraa/caraka); кхаванай/кшапанака (khavanai/kṣapa-

naka). Второй список: джалана/джвалана, сагника (jalana/jvalana, sāgnika); хара/ишварабхакта (hara/īśvarabhakta – преданные божеству); сугая/сугата (sugaya/sugata – буддисты); кешава/кешавабхакта (keśava/keśavabhakta – преданные Кешаве, бхагаваты, bhāgavata); суи/шрутимаргарата (sui/śrutimārgarata – «тот, кто привержен шрути», то есть мимансаки); брахма/брахмабхакта (brahma/brahmabhakta – «преданные Брахме»); ванапрастха (vānaprastha); нагга (nagga – «обнаженный»). Во всех этих списках упоминаются тантрические секты (капалика, урдхвашравака – ūrdhvaśrāvaka). См. также с. 355 и далее.

IV, 1. «МАХАБХАРАТА»

См.: *Oldenberg H.* Das Mahābhārata: Seine Entstehung, sein Inhalt, seine Form. Göttingen, 1922; *Jakobi H.* Mahābhārata (Inhaltsausgabe, Index und Konkordanz der Kalkuttaer und Bombayer Ausgaben). Bonn, 1903; Hopkins 1901; *Dahlmann J.* Das Mahābhārata als Epos und Rechtsbuch. Berlin, 1895; обсуждение см. в: Barth 1914–1927/IV: 347–403. Обширная библиография в: Winternitz 1908–1922/I: 623 sq.; III: 263. Этнологическую интерпретацию приводимых в «Махабхарате» преданий см. в: *Held G. J.* The Mahābhārata: An ethnological Study. Amsterdam, 1935 и *Autran Ch.* L'Épopée hindoue: Étude de l'arrière-fonds ethnographique et religieux. P., 1946. Стиг Викандер выявил в легенде о Пандавах мотивы ведийской мифологии: *Wikander S.* La légende des Pāṇḍava et la substructure mythique du Mahābhārata (см. также: *Dumézil G.* Jupiter, Mars, Quirinus: In 4 vol. P., 1941–1948/IV: 37–53; 55–85); см.: *Wikander S.* Sur le fonds commun indo-iranien des épopées de la Perse et de l'Inde // La Nouvelle Clio. Juillet 1950. № 7. P. 310–329.

IV, 2. САНКХЬЯ В «МОКШАДХАРМЕ»

Стихи 11 039–11 040 представляют собой подлинный crux translatoris*. Рассматриваемые Хопкинсом (Hopkins 1920: 104 sq.) как доказательство упоминания в «Мокшадхарме» именно атеистической санкхьи, они понимаются Ф. Эджертоном в прямо противоположном смысле (The meaning of Sāṃkhya and Yoga // AmJP. 1929/45: 1 sq., особо p. 27–29).

Выражение anīśvaraḥ katham mucyed Хопкинс переводит следующим вопросом: «Как можно спастись без Бога?» – и считает, что этот вопрос задают адепты йоги. Эджертон переводит anīśvara как «высший, не имеющий над собой господина»; подобное прочтение, по его мнению, не дает оснований говорить об атеистической санкхье. Интерпретация Эджертона подтверждает воззрения Дальмана на первоначальный смысл доклассической санкхьи (см.: *Dahlmann J.* Die Sāṃkhya Philosophie. Berlin, 1902. P. 5 sq.), но его перевод термина *anīśvara* оспаривается Хопкинсом (Hopkins 1920) и А. Б. Китом (Keith 1925/II: 543–544). См. также: Oldenberg 1917: 231.

Что касается теории «множественности душ», столь характерной для классической санкхьи, то, на первый взгляд, именно о ней идет речь в «Мокшадхарме»: «Согласно наставлениям санкхьи и йоги, в мире существует множество душ: эти учения не допускают существования одной-единственной души» (MB XII. 11714). Однако, если мы внимательно ознакомимся с контекстом, мы увидим, что речь в данном случае идет о множественности эмпирических душ, *anima***, ограниченных и индивидуально обу-

---

* крест переводчика (*лат.*).

** душа (*лат.*).

словленных «центров» психического опыта — то есть о душах «непросветленных», подверженных иллюзии индивидуального бытия. Именно с этим извечным иллюзорным представлением о том, что бытие человека ограничено эмпирическим опытом, и полемизируют упанишады. «Мокшадхарма» рассматривает эмпирические души как эманации единого Мирового духа, Брáхмана, к которому, достигнув просветления, они должны будут возвратиться. Однако Ишваракришна, отрицая Бога (Ишвару) в качестве Единого духа, творящего мироздание, вынужден принять бесконечную множественность пуруш, душ, полностью изолированных друг от друга и не имеющих никакой возможности для общения. В тамильской эпической поэме «Манимекалай» (Maṇimekalai), излагающей учение санкхьи, говорится о существовании одного-единственного Пуруши. В понимании санкхьи «Манимекалай» довольно близка «Мокшадхарме» (см.: *Sastri S.* The Maṇimekalai account of the Sāṃkhya // Journal of Indian History. December 1929. Vol. VIII. P. 5–6). По поводу этой проблемы см.: Johnston 1937: 9 q., 27 sq.

IV, 3. УМЕНИЕ ВХОДИТЬ В ЧУЖОЕ ТЕЛО

Bloomfield M. On the art of entering another's body, a hindu fiction motif // Proceedings of the American Philosophical Society. 1914. Vol. 56. P. 1–43. Согласно «Йогашастре» (VI. 1) Хемачандры, умению входить в чужое тело (парапуракая-правеша, parapurakāyapraveśa) должно предшествовать умение отделять душу от тела (ведхавидхи, vedhavidhi). См. также: Lindquist 1932: 13 sq. Как для религиозного, так и для светского фольклора весьма типичен мотив «вхождения в чужое тело» (как правило, в тело умершего); см.: *Benfey Th.* Das Pañcatantra. Leipzig, 1859/I: 123 (в тело умершего царя Чандрагупты вошел якша); Prabandhacintāmaṇi / Transl. by C. H. Tawney. Calcutta, 1901. P. 10–170 (царь входит в тело своего умершего слона); KS/I: 37 sq.; *Bacot J.* La vie de Marpa «le traducteur». P., 1937. P. 70 (Марпа «перевел свою жизнь» в тело умершего голубя; голубь ожил, а тело ламы стало «подобным трупу»). Любопытные подробности метода парапуракая-правеша приводятся в: *Evans-Wentz W. Y.* Tibetan Yoga and secret doctrines. Oxford, 1935. P. 26 sq. Подобная практика была хорошо известна и в тантризме — см.: Kaulajñānanirṇaya IV. 2; VII. 31 sq.

IV, 4. «БХАГАВАДГИТА»

Литература, посвященная «Бхагавадгите», чрезвычайно обширна. См.: Winterniz 1908–1922/I: 365 sq.; III: 625 (приводится библиография полемики по поводу тезиса Гарбе); изложение см. в: *Carpenter J. E.* Theism in Medieval India. L., 1921. P. 249–267; по поводу философской интерпретации см.: *Belvalkar S. K.* Vedānta Philosophy. Poona, 1929. Vol. I. P. 84–134, и *Dasgupta S.* A history of Indian Philosophy. Cambridge, 1932. Vol. II. P. 437–552. Наиболее часто цитируемым (и наиболее соответствующим индийским представлениям) переводом является перевод Теланга — *Telang K. T.* The Sacred Books of the East. Oxford, 1908. Vol. VIII. Замечания Карпентера по поводу перевода Хилла (Hill W. D. Oxford, 1928) см. в IA 1929. Карпентеру же принадлежит статья: Some Remarks on the Gītā // IA. July 1930: 122 sq. Ср. издание и перевод Фрэнклина Эджертона — In 2 vols. Harvard, 1944. По поводу психологической интерпретации йогической практики в «Бхагавадгите» см.: Hauer 1932: 61 sq. К библиографии Винтерница мы можем добавить: *Lamotte E.* Notes sur la Bhagavadgītā. Bruxelles et Paris, 1929; *Schrader F. O.* The Kashmir Recension of the Bhagavadgītā. Stuttgart, 1930; *Otto R.* Die Urgestalt der Bhagavadgītā. Tübingen, 1934; *Он же.* Die Lehr-Traktate der Bhagavadgītā.

Tübingen, 1935: P. Отто различает восемь текстов, добавленных к первоначальному «ядру» — *Ur-Gītā*; *Belvalkar S. K.* The so-called Kashmir recension of the Bhagavadgītā // NIA 1939/II: 211–251. «Анугита» (MB XIV. 16–51) является своеобразным приложением к «Бхагавадгите»: процесс сближения идей санкхья-йоги и веданты получает здесь дальнейшее развитие.

IV, 5. ПАНЧАРАТРЫ

Концепция йоги, выраженная в «Бхагавадгите»: «полностью предать себя во власть Кришны», — весьма типична также и для литературы панчаратров, вишнуитской секты, сформировавшейся на основе культа Кришны. Так, например, в «Ахирбудхньясамхите» (Ahirbudhnyasaṃhitā, гл. 31–32, посвященные йоге) йога называется «поклонением в сердце» (hṛdaya-ārādhana) и «внешним жертвоприношением» (bāhyayajña). Душа в своей первоначальной чистоте, отстраненная от материи, связана сразу со всем, что есть в мироздании; она описывается в тех же терминах, что и в BU IV. 3. 23 sq. и в «Иша упанишаде», 5. Йога определяется как «союз индивидуальной души с высшим духом» (jīvātmaparamātmanoḥ saṁyoga). Опыт общения с Богом, являющийся уделом «освобожденных», в земной жизни может быть получен с помощью медитации.

История секты панчаратров, или бхагаватов, несмотря на работы Бхандаркара, Гриерсона, Шрадера, продолжает оставаться достаточно темной. В любом случае можно утверждать, что секта возникла на основе локальных теистических общин (арийских или неарийских), а вовсе не под влиянием христианства, как полагал Вебер. Ее философия, основанная на санкхье, весьма эклектична, а мистика опирается на культ Вишну — Васудевы. «Бхагавадгита» является для этой секты священной книгой; доктрина панчаратров популяризирована в самхитах, трактатах, сохранившихся преимущественно в Южной Индии — изучение их началось только после того, как О. Шрадер осуществил критическое издание Ahirbudhnyasaṃhitā (In 2 vol. Adyar, 1916). В теории каждая самхита должна быть посвящена четырем темам: джняне, или философии, йоге, или мистической практике, крие (kriyā), или возведению храмов и освящению статуй, и чарье (*caryā*), или общественной и ритуальной деятельности. На практике основное внимание уделяется одной из этих тем, а прочие освещаются бегло или опускаются вовсе. Критическая библиография, посвященная литературе и истории бхагаватов, весьма обширна. Археологические документы собраны и проанализированы в: *Ramprasad Chanda.* Archeology and Vaishnava tradition. Calcutta, 1920. По поводу хронологии и философии см.: *Schrader O.* Introduction to the Pāñcarātra and the Ahirbudhnyasaṃhitā. Adyar, 1916. О дискуссиях и различных точках зрения см.: *Grierson G. A.* The Nārāyanīya and the Bhāgavatas // IA 1908: 253–254; *Govindacarya Svamin A.* The Pāñcarātra of Bhāgavat-Shastra // JRAS 1911; Bhandarkar 1913: 38–41, 100; *Hemchandra Ray Chaudhuri.* Materials for the study of Early History of Vaishnava Sect. Calcutta, 1920 (обширная документация и библиография); *De S. K.* Bhāgavatism and Sun-worship // BSOAS 1931/VI: 669–672. О знаменитом пассаже Патанджали-грамматика, посвященном иконографии Кришны, см.: *Konow S.* Das Indische Drama. Leipzig, 1920. P. 44; *Lévi S.* Le Théâtre Indien. P., 1890. Vol. I. P. 314; впрочем, библиография, посвященная этому вопросу, весьма обширна (см.: *Vallée-Poussin L.* L'Inde aux temps des Mauryas. P., 1930. P. 187–188). Также бхагаватам посвящены следующие работы: Carpenter 1921: 220–221; Hopkins 1920: 144–145; *Shripal Krishna Belvalkar.* The Brahma Sūtra of Bādarāyaṇa. Poona, 1923. Fasc. II. P. 121–132; *De D. L.* Pāñcarātra and the Upanishads // IHQ 1933/IX: 645–662; *Silburn L.* в книге: Renou, Filliozat 1949–1953/I: 647 sq.

V, 1. ЙОГА И БУДДИЗМ

В общих чертах биография Будды и суть буддийской теории и практики изложена в: *Thomas E. J.* The Life of Buddha as Legend and History. L., 1927; *Lamotte E.* La Légende du Bouddha // RHR 1947–1948: 37–71; *Bacot J.* Le Bouddha. P., 1947; *Foucher A.* La vie du Bouddha d'après les textes et les monuments de l'Inde. P., 1949; *Barreau A.* La date du Nirvāṇa // JA 1953: 27–62; *Tucci G.* Il Buddhismo. Foligno, 1926; *Conze E.* Le bouddhisme dans son essence et son développement. P., 1952; *Vallée-Poussin L., de la.* Nirvāṇa. P., 1925; *Он же.* La Morale bouddhique. P., 1927; *Он же.* Dogme et philosophie du bouddhisme. 1931; *Keith A. B.* Buddhist philosophy in India and Ceylon. Oxford, 1923; Coomaraswamy 1943 sq., sqq. По поводу библиографии после 1930 г. см.: Bibliographie bouddhique. P., под руководством Марселя Лалу. См. также: Hôbôgirin. Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme d'après les sources chinoises et japonaises: In 3 fasc. / Rédacteur en chef P. Demiéville. Tokyo–Paris, 1929–1937.

По поводу Будды как «царя врачей» и буддизма как «новой медицины» см.: Hôbôgirin 1929–1937/III: 230 sq. По поводу взаимоотношений йоги и буддизма см.: *Sénart É.* Bouddhisme et Yoga // RHR. Novembre 1900/XLII: 345–364; Lindquist 1932: 73 sq.; *Rhys Davids C.* Religiöse Übungen in India und der religiöse Mensch: I. Jhānam (oder Dhyānam) im Buddhismus. II. Fernwirkung (televolition) im frühen Buddhismus. III. Mensch und Kommunion // Eranos-Jahrbuch. Zürich, 1934/I: 95–134; *Vallée-Poussin L., de la.* Le bouddhisme et le Yoga de Patañjali // MCB 1936–1937/V: 223–242.

Нирване и ее «йогической сущности» посвящена обширная литература; см. в первую очередь: *Vallée-Poussin L., de la.* Nirvāṇa. P., 1925; *Stcherbatsky Th.* The conception of buddhist Nirvāṇa. Leningrad, 1927; *Keith A. B.* The Doctrine of Buddha // BSOAS 1931/VI: 393–404; *Stcherbatsky Th.* The Doctrine of Buddha. Leningrad, 1932: 867–896; *Przyluski J. et Lamotte E.* Bouddhisme et Upaniṣad // BÉFEO 1932/XXXII: 141–169: «Термин "нирвана" происходит от корня va, "дышать", и обозначает состояние, когда всякое дыхание прекращается; на возникновение этого понятия повлияла, очевидно, теория глубокого сна, изложенная в упанишадах» (Ibid.: 154). См. также: Coomaraswamy 1939: 156–163.

По поводу мистической природы асанскрита см.: *Bareau A.* L'Absolu en philosophie bouddhique: Évolution du notion d'asaṃskṛta. P., 1951.

V, 2. БУДДИСТСКИЕ САМАДХИ И ДЖХАНЫ

Для буддистов самадхи – не более чем один из начальных этапов на пути к достижению нирваны. С помощью самадхи можно приобрести пять видов высшей мудрости и даже стать архатом. Пребывать в совершенном состоянии глубокой медитации – пятое из «восьми намерений благородного человека», утверждается в китайском переводе трактата «Экоттара» (*Ekottara*) (*Przyluski J.* Le Parinirvāṇa et les funérailles du Bouddha // JA 1918/3: 438). Буддагхоса (Aṭṭhasālinī, 118) утверждает, что самадхи – то же самое, что cittass'ekaggatā [*пали. – Примеч. пер.*], «духовная сосредоточенность», «фиксация потока сознания в одной точке». «При духовной сосредоточенности, называемой самадхи, отсутствует все, что отвлекает, отсутствует блуждание [духа]. Суть самадхи заключается в сосредоточении на некоем комплексе умственных состояний, возникающих одновременно с ним; душевное спокойствие – необходимая предпосылка самадхи; его опорой является мудрость (ибо сказано: «тот, кто безмятежен, знает и видит»). <...> Смысл самадхи в том, чтобы сделать сознание устойчивым» (цит. по: Rhys Davids 1896: XXVII. Introduction). Согласно Рис Дэвидсу, термин «самадхи» впервые появляется в питаках. В «Махавьютпатти» приводится список 118 раз-

новидностей самадхи (Oltramare 1932: 357, n. 2). В «Ангуттара-никае», I. 299 (сутта 163), «Самъютта-никае» (IV. 363) и «Винаяпитаке» (III. 93) упоминаются три вида самадхи: сунната (suññatā – характеризуемое ощущением пустоты), аппанихита (appanihita – характеризуемое отсутствием цели) и анимитта (animitta – характеризуемое отсутствием «знаков»). Буддагхоса дает следующее разъяснение: «пустота» означает отсутствие вожделений, порочных желаний, глупости; отсутствие цели означает отказ от стремления к новому рождению в мире богов; отсутствие знаков означает отсутствие «трех признаков», лакшана (Rhys Davids 1896: XXVII). Однако эти объяснения поверхностны и схоластичны. Негативное определение трех высших самадхи (самьяк самадхи) продиктовано стремлением отказаться от любых классификаций и связанных с ними ограничений. См. также: ADK/VIII: 183; *Vallée-Poussin L., de la.* Musīla et Nārada: le chemin du Nirvana. Brugges, 1937. P. 203 sq. (Хариварман о семи самадхи); Lamotte 1944–1949/I: 321 (Нагарджуна о трех самадхи); II: 1028 sq. (о дхьянах), 1035 sq. (о дхьянах и самапатти); Hôbôgirin/III: 283 (джханы); Coomaraswamy 1938: 138 sq. (джхана, самадхи).

V, 3. НЕБУДДИСТСКАЯ ДХЬЯНА И БУДДИСТСКАЯ ПСЕВДО-ДХЬЯНА

«Поттхапада сказал: "Уже не раз, о господин, когда наставники, саманы и брахманы сходились в зале для собраний, заходил разговор о трансе (абхисаннья-ниродхо, abhisaññānirodho – "прекращении сознания") и задавался вопрос: "Каким же образом, о почтенные, может быть достигнуто прекращение сознания?"" <...> Другой сказал: "Бывают саманы и брахманы, обладающие великой мощью и большим влиянием. Они могут наделять человека сознанием и отнимать у него сознание. Когда они наделяют его сознанием, он пребывает в сознании; когда они отнимают у него сознание, он теряет сознание. Именно так и объясняют некоторые прекращение сознания"». (Поттхапада-сутта // Дигха-никая I. 180 sq.) По мнению Буддагхосы, в основе этих представлений лежала магическая практика неких колдунов (athabbanikā athabbanaṃ payojeṅti, возможный перевод: «жрецы Атхарваны творят магический обряд Атхарва»), «отрубавших головы» своим ученикам и снова «возвращавших их к жизни» (примеч. Рис Дэвидса – *Rhys Davids T. W.* Dialogues of the Buddha. L. 1899/I: 246–247). По поводу трансов и экстазов наставников Будды см.: «Маджджхима-никая» I. 164; см. также: Keith 1923: 124, 139, 144 и Vallée-Poussin 1925: 77, n. 2.

Существовала также и псевдо-дхьяна – монахи, уверявшие, что достигли состояния архата и обладают alamariyañ-asiadassanam (сверхъестественным знанием), переставали быть членами общины (именно к случаям подобной псевдо-дхьяны относилось четвертое правило параджика). Эпизод, где упоминаются четыре псевдо-дхьяны (то есть светских дхьяны – возможно, речь идет об обычных гипнотических состояниях), приводится в: *Przyluski J.* La Légende de l'Empereur Aśoka. P., 1923. P. 390–391. Почтенный Упагупта объясняет некоему юноше из Матхуры, полагавшему, что успешно преодолел все четыре этапа пути к достижению состояния архата, ошибочность его представлений и иллюзорный характер его «духовной практики», не выходящей за рамки обычного гипнотического транса.

V, 4. ПУТИ И ЭТАПЫ МЕДИТАЦИИ

Канонические тексты, описывающие джханы и самапатти, указаны в: Lamotte 1944–1949/II:. 1023, n. 3. По поводу самапатти в абхидхарме (в первую очередь в «Абхид-

хармакоше», II. 212 и далее) см.: Vallée-Poussin 1937. P. 215 sq.; *Он же.* La morale bouddhique. P., 1927. P. 74 sq. По поводу интерпретации Нагарджуны см.: Lamotte 1944–1949/II: 1023–1095. Довольно красноречива симметрия между четырьмя этапами духовного пути буддистского святого (шротапанна, сакридагамин, анагамин, архат – śrotāpanna, sakṛdāgāmin, anāgāmin, arhat) и четырьмя дхьянами. Как отмечает Пшылуски, данная тетрада типична для индийской ментальности вообще. На смену «триадизму» первых упанишад (три «состояния сознания», «три мира», три гуны, три веды и т. д.) приходит тетрада. Четвертым психическим «состоянием» становится турия или чатуртха, выражающее понятие «абсолютного, бесконечного и безусловного»; представление о турии было заимствовано также буддистами (*Przyluski J. et Lamotte E.* Bouddhisme et Upaniṣad // BÉFEO 1932/XXXII: 141–169, в особенности – p. 160 sq.).

V, 5. СИДДХИ И АБХИДЖНЯ

Источники по абхиджне указаны в: Lamotte 1944–1949/I: 329, n. 1. Среди недавних публикаций отметим: *Vallée-Poussin L., de la.* Le Bouddha et les Abhijñā // Muséon. 1931. P. 335–342: Lindquist 1932: 169–187; *Он же.* Siddhi und Abhiññā: Eine Studie über die klassischen Wunder des Yoga. Uppsala, 1935; *Demiéville P.* Sur la mémoire des existences antérieures // BÉFEO 1927: 283–298.

В некоторых сочинениях говорится о шести или даже о семи видах «высшего знания»; см.: Mahāvyutpatti, 14.

О шаманистском характере некоторых сиддхи см. нашу книгу: Eliade 1951: 365 sq. и выше с. 277 и далее.

По поводу «народных» элементов см.: *Mason J.* La religion populaire dans le Canon pāli. Louvain, 1942.

V, 6. ПАРИББАДЖАКИ, АДЖИВИКИ

Об аскетах и религиозных деятелях, современных Будде, см.: *Rhys Davids T. W.* Buddhist India. L., 1903. P. 141–148; *Bimala Charan Law.* A short Account of the Wandering Teachers at the time of the Buddha // JASBe 1918/XIV: 399–406; *Он же.* Influence of the five heretical teachers on Jainism and Buddhism // JASBe 1919/XV: 123–136; *Он же.* Gautama Buddha and the Paribbājakas // JASBe 1925/XX: 123–136. Б. Ч. Ло рассматривает доктрину париббаджаков как предшественницу позднейших политических учений и отмечает совпадения с «Артхашастрой» (см.: *Law B. C.* A short Account of the Wandering Teachers at the Time of the Buddha // JASBe 1918/XIV: 402–406). Однако на самом деле речь идет об обычной для того времени антиклерикальной полемике. Немногочисленные сведения о еретических учениях систематизированы в: Barua 1921 и Law 1919. См. также: *Jakobi H.* On Mahāvīra and his Predecessors // IA/IX: 158 sq.; *Basham A. L.* History and Doctrines of Ājīvikas. L., 1951. P. 11 sq., 80 sq., 94 sq.

По поводу аджвиков и Маккхали Госалы см.: *Hoernle A. F. R.* Ājīvikas в книге HERE 1908–1927/I: 269–268 (ср. с наблюдениями К. Б. Патхака – IA/41: 288–289, и Д. Р. Бхандаркара – IA/41: 286–290); *Charpentier* J. Ājīvika // JRAS 1913: 669–674; *Barua B.* The Ājīvikas // JDL 1920/II: 1–80; Barua 1921: 297–318; Basham 1951 (великолепная монография, опирающаяся, в частности, на тамильские источники). Биография Маккхали Госалы (с неизбежными искажениями) сохранена для нас в джайнских «Бхагавати-сутрах», XV. 1 (переведены Хернле в приложении к *Uvāgadasāo Sūtra*, в Приложении Э. Лоймана – к книге: *Rockhill W. W.* Life of the Buddha and the Early History of His Order. L., 1885. P. 251–254).

VI, 1. О ЛИТЕРАТУРЕ ТАНТРИЗМА

Не так давно считалось, что время возникновения первых тантрических сочинений – VII в. н. э. (см., напр.: Winterniz 1908–1922/I: 482 sq.). Манускрипт «Кубджикамата тантра» (Kubjikāmatatantra), написанный алфавитом гупта, не может быть датирован ранее VII в. (*Shastri H. P.* A Catalogue of Palm-leaf and selected Paper Mss. belonging to the Durbar Library, Nepal. Calcutta, 1905. Vol. I. P. 87. Introduction). Манускрипт «Парамешварамата тантра» (Parameśvaramatatantra) датируется 858 г., хотя оригинал, разумеется, относится к более ранней эпохе (Ibid.: 52, 87; II: 21. Introduction). Манускрипты других тантрических сочинений датируются VIII–IX вв., однако созданы эти сочинения были значительно раньше. Известны также трактаты, которые, хотя и не называются тантрами, обладают тем не менее очевидной тантрической направленностью (например, «Махамегха-сутры» (Mahāmeghasūtra) *VI* в., посвященные дхарани и мантрам; см.: *Bendall C.* The Megha-sūtra, text and translation // JRAS 1880: 286–311). Кроме того, Дж. Туччи доказал, что некоторые тантрические школы существовали несколькими веками раньше: к примеру, трактат «Суварнапрабхаша-сутры» (Suvarṇaprabhāṣasūtra) был переведен на китайский в первой половине V в. (см.: *Tucci G.* Animadversiones Indicae // JRASBe 1930/XXVI: 128 sq.). То же самое можно сказать и о «Махамайуривидьяраджни» (Mahāmāyurīvidyārajñī), переведенной Кумарадживой уже ок. 405 г. н. э. В «Таттвасиддхи-шастре» Харивармана (IV в. н. э.) и в «Мадхьянта-анугама-шастре» (Madhyāntānugamaśāstra) Асанги (оригиналы этих сочинений утрачены и существуют только китайские переводы) упоминается некая тантрическая школа *na ya sin mo* (ньяясаума, наясамья, наясаума). Туччи, изучивший историю этой школы, отмечает, что древность ее не вызывает никаких сомнений (см. также: *Chintaram Cakravarti.* The Soma or Sauma Sect of the Saivas // IHQ 1932/VIII: 221–223; секта саума связана с тантризмом). «Арьяманджушри-мулатантра» (Aryamañjuśrīmūlatantra) созданная, несомненно, ранее V в. н. э., содержит главы, посвященные богиням, мудрам, мантрам и мандалам (Tucci 1930: 129; *Przyluski J.* Les Vidyārāja: Contribution a histoire de la Magic dans les Sectes Mahāyānistes // BÉFEO 1923/23: 306 sq.). В «Махаяна-сампариграха-шастре» (Mahāyānasamparigrahaśāstra // Nanjio. № 1183) (см.: *Kimura R.* A Historical Study of the terms Hinayāna and Mahāyāna and the origin of Mahāyāna Buddhism. Calcutta, 1927. P. 40) и «Махаянасутра-аламкара-шастре» (Mahāyānasūtrālaṁkāraśāstra) Асанги (Ed. S. Lévi. P. 83 sq.) встречаются пассажи, где повторение имени Будды рекомендуется в качестве средства спасения – данный мотив типичен для позднейшей тантрической литературы.

Пассаж «Махаянасутра-аламкара-шастры», IX. 46, посвященный майтхунасья паравритти (maithunasya parāvṛtti), чаще всего дает повод к полемике по поводу сексуальных практик в буддизме: Сильвэн Леви переводил «паравритти» (parāvṛtti) как «возвращение», и, по его мнению, речь в данном случае шла о мистических «супругах» будд и бодхисаттв. Однако Винтерниц предложил переводить «паравритти» как «отречение, отстранение»; см.: Notes on the Guhyasamājatantra and the Age of the Tantra // IHQ 1933/IX: 1–10. П. Ч. Багчи справедливо указывает на неудовлетворительность перевода Винтерница; «паравритти» буквально означает «возвращать, направлять [функции духа] в противоположную сторону»; см.: *Bagchi P. C.* A note on the word parāvṛtti // IHQ 1939/XV: 86–92. См. также: *Coomaraswamy A. K.* Parāvṛtti: Transformation, Regeneration, Anagogy // Festschrift Moriz Winternitz. Leipzig, 1933. P. 232–236 и *Vallée-Poussin L., de la* Notes de bibliographie bouddhique // MCB 1935/III: 400–401.

Некоторые ориенталисты склонны преувеличивать древность тантр. Так, Браджа Лал Мукерджи (Tantra Shastra and Veda – в книге: *Sir John Woodroffe.* Shakti and Shakta. Madras, 1929. 3[d] ed. P. 95–105) и Ч. Чакраварти (Antiquity of Tantricism // IHQ 1930/VI: 104–126) пытаются доказать тождество идеологии тантризма и вед. Б. Бхат-

тачарья считает, что у истоков теории и практики тантризма стоит сам Будда; см.: An Introduction to Buddhist Esoterism. L., 1932. P. 48, и вступление к: Sādhana-mālā / Ed. by Bhattacharyya. L., 1932. P. XVI–XVII. Подобные взгляды, разумеется, преувеличены: мы обнаруживаем в тантрах весьма древние элементы, принадлежащие доисторическим религиям Индии, однако в буддизм и индуизм эти элементы были введены достаточно поздно, – в любом случае не раньше первых веков н. э.

Б. Бхаттачарья, издавший «Гухьясамаджа-тантру» (Guhyasamāja-tantra // GOS 1931/53), предлагает датировать этот текст (который он приписывает Асанге) III в. (P. XXXVII). По мнению Винтерница (*Winterniz M.* Notes on the Guhyasamāja-tantra and the Age of the Tantras // IHQ 1933), нет никаких серьезных оснований приписывать этот трактат великому философу Асанге. Однако во многих буддистских тантрических сочинениях высказывается противоположная точка зрения на этот вопрос – см.: *Dasgupta S. B.* An Introduction to tantric Buddhism. University of Calcutta, 1950. P. 46, n. 4. На важность «Гухьясамаджи» указывает многочисленность комментариев: см.: Lalou 1933: 13; по поводу комментариев Цзонкапы (Цзонхавы. – *Ред.*) см.: *Obermiller E.* Tsonkha-pa le pandit // MCB/III: 335–337. См. также: *Tucci G.* Some glosses upon the Guhyasamāja // MCB/III: 339–353.

По поводу происхождения и распространения тантризма см.: *Roy S. C.* Caste, Race and Religion in India. P. 92 sq. // MI 1934/XIV: 39–63, 75–220, 271–311; *Koppers W.* Probleme der indischen Religionsgeschichte. P. 773 sq. // Anthropos. 1941/25: 761–814; *Hazra R. C.* Influence of Tantra on the Tattvas of Raghunandana // IHQ 1933/IX: 678–704; *Lévi S.* On a tantric fragment from Kucha // IHQ 1936/XII: 192–214; *Bagchi P. C.* On some Tantric texts studied in Ancient Kambuja; *Он же.* Further notes on Tantric texts studied in Ancient Kambuja; *Он же.* On Foreign element in the Tantra (статьи, опубликованные в сборнике: Studies in the Tantras. Calcutta, 1939/II: 1–26, 45–60); *Bhattacharya B.* The Cult of Bhūtaḍāmara // Proceedings and transactions of the Sixth All-India Oriental Conference. Patna, 1933. P. 349–370.

Также по тантризму можно рекомендовать следующие работы: *Burnouf E.* Introduction à l'étude du Bouddhisme Indien. P., 1876. P. 465 sq.; Barth 1914–1927/I: 178 sq.; *Wilson H. H.* Sketch on the Religious Sects of the Hindus. Calcutta, 1846. P. 159 sq.; *Rajendralal Mitra.* Sanskrit Buddhist Literature of Nepal. Calcutta, 1882. P. 17 sq.; Vassilief 1865: 162 sq.; *Vallée-Poussin L.* 1898: 118 sq.; *Он же.* Bouddhisme: Opinions sur l'histoire de la Dogmatique. P., 1925. P. 318 sq.; *Kern J. H. C.* Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien. Vom Verfasser autorisirte ubersetzung von H. Jacobi: In 2 Bd. Leipzig, 1882–1884/II: 521 sq.; Winterniz 1908–1922/I: 482; *Bhandarkar R. G.* Report on the search for Sanskrit manuscripts in the Bombay Residency in the year 1883–1884. Bombay, 1887. P. 87 sq.; *Haraprasad Sastri.* Notices of sanskrit manuscripts // A Descriptive Cataloque of Sanskrit Manuscripts in the Government Collection. Calcutta: Asiatic Society of Bengal, 1900/I: XXIV sq.; *Kern H.* Manual of Indian Buddhism. Strassburg, 1896. P. 133 sq.; Waddel 1939: 147 sq.

По поводу ваджраяны см. также: *Shastri H. P.* The Discovery of a work by Aryadeva in Sanskrit // JRASBe 1898; ср.: *Он же.* Buddhism in Bengal since the Muhammadan Conquest // JRAS 1895: 55 sq.; *Bhattacaryya B.* Origin and Development of Vajrayāna // IHQ 1927: 733 sq.; ср. *Он же.* Buddhists in Bengal // Dacca Review. Vol. II. № 7; *Он же.* Glimpses of Vajrayāna // Proceedings of the III[d] Madras Oriental Conference. Madras, 1925. P. 134 sq.; *Он же.* The Home of Tantric Buddhism // B. C. Law Volume. Calcutta, 1945/I: 354–361; *De S. K.* The Buddhist Tantric (Sanskrit) Literature of Bengal // NIA 1938–1939/I: 1–23; *Rahula Sānkṛtyāyana.* Recherches bouddhiques: I. Les origines du Mahāyāna; II. L'origine du Vajrayāna et les 84 Siddhas // JA 1934: 195–230; Tucci 1930; *Он же.* Tibetan painted Scrolls. Roma, 1949. P. 209–249 (P. 211 sq. – сравнение с гностицизмом); *Он же.* Buddhist Notes // MCB 1951/IX: 173–220; *Von Glasenapp H.* Tantrismus und Śaktismus //

Ostasiatische Zeitschrift 1936/XII: 120–133; *Он же.* Die Entstehung des Vajrayāna // ZDMG 1936: 546–572; *Он же.* Buddhistische Mysterien. Stuttgart, 1940; *Он же.* Ein buddhistischer Initiationsritus des javanischen Mittelalters // Tribus. N. F. 1952–1954/II–III: 259–274: речь идет о «Санг хьянг камахаянам мантраная» (Saṇ hyan Kamahāyānam mantrānaya), тантрическом трактате, переведенном на яванский язык в XIII в., изданном в 1910 году Й. Катсом и переизданном в 1935 году К. Вульфом; *Vallée-Poussin L., de la.* Notes de bibliographie bouddhique // MCB 1937/V: 277 sq. По поводу китайского и тибетского тантризма см: *Lin Li-Kouang.* Puṇyodaya (Na-t'i), un propagateur du Tantrisme en Chine et au Cambodge à l'époque de Hsiuan-Tsang // JA 1935/II: 83–100; *Chou Yi-Liang.* Tantrism in China // HJAS 1945/VIII: 241–332; *Li An-Che.* Rñin-ma-pa, the early form of Lamaism // JRAS 1948: 142–163 и особенно – Tucci 1949a, повсюду (см. также: Indo-Tibetica/I: 93–135; III: 75 – о «Таттвасанграхе»).

О Нагарджуне: подробная библиография в статье Налинакши Датта (*Dutt N.* Notes on the Nagarjunikonda Inscriptions // IHQ 1931: 633–653); также библиографию можно найти в: *Vallée-Poussin L., de la.* Notes et bibliographie bouddhiques // MCB/I: 383, n. 2, 392 sq.; III: 365, 374 sq.; V: 270. См. в особенности: Lamotte 1944–1949 и изложение, сделанное П. Демьевилем в JA 1950: 375–395. По поводу медицинских и алхимических традиций, связанных с именем Нагарджуны см.: *Filliozat J.* La Doctrine classique de la Médecine Indienne. P., 1949. P. 9 sq., 12 sq. См. также: *Lévi S.* Un nouveau document sur le bouddhisme de basse époque dans l'Inde. P. 420–421 // BSOAS 1931/ VI: 417–429 и наше примеч. VII, 2.

Среди недавних изданий тантрических буддистских текстов отметим следующие: Sādhanamālā / Ed. B. Bhattācarya // GOS 1928; *Bhattacaryya B.* Two Vajrayāna Works // GOS 1929 (включает в себя *Prajñopāyaviniścayasiddhi* и *Jñānasiddhi*); *Finot L.* Manuscrits sanskrits des Sādhanas retrouvés en Chine // JA 1934/II: 1–86 (издание и перевод малых тантрических сочинений); *Bagchi P. C.* Kaulajñānanirṇaya and some minor texts of the school of Matsyendranātha // Calcutta Oriental Series. 1934 (включает три малых трактата: Akulavīratantra, Kulānandatantra, Jñānakārikā); Sekoddeśaṭīkā of Naḍapāda (Nāropā) / Ed. Mario Carelli // GOS 1941.

Индуистские тантрические сочинения можно найти в «Tantric Texts», издаваемых с 1913 года под руководством Артура Авалона (сэра Джона Вудроффа; к 1952 году вышло 20 томов). (Одно из последних переизданий серии Tantric Texts – в 13 т. с Введением M. Magee. New Delhii Cosmo, 2003. – *Ред.*) В этом собрании наибольший интерес представляют Kulārṇavatantra / Ed. Tārānātha Vidyāratna. L., 1917. Vol. V – основной текст школы каула; Kālīvilāsatantra / Tr. P. C. Tarkatīrtha. L., 1917. Vol. VI; Mahānirvāṇatantra / Перев.: Tantra of the Great Liberation. 2d ed. Madras, 1927; Tantratattva / Перев.: The Principles of Tantra: In 2 vol. L., 1914–1916; Ṣaṭcakranirūpaṇa и Pādukāpañcaka / Перев.: The Serpent Power. 3e ed. Madras–London, 1931. См. также: Śaktisaṅgamatantra: In 4 vol. / Ed. B. Bhattacaryya // GOS 1932–1978; *Ewig A. H.* The Śāradātilakatantra // JAOS 1902/23: 65–76.

Фундаментальные труды по тантризму: Woodroff 1929; *Он же.* The Garland of Letters. Madras, 1922; *Pott P. H.* Yoga en Yantra. Leiden, 1946; *Evola J.* Lo Yoga della Potenza: Saggio sui Tantra. Milano, 1949; *Dasgupta S. B.* An Introduction to tantric buddhism. University of Calcutta, 1950; *Он же.* Obscure religious cults as background of Bengali Literature. University of Calcutta, 1946.

Нелишне было бы также ознакомиться со следующими сочинениями: *Sir John Woodroffe.* Kuṇḍalinī Śakti // Yoga. Eine Internationale Zeitschrift für wissenschaftliche Yoga-Forschung. 1931/I: 65–73; *Zimmer H.* Zur Bedeutung des indischen Tantra-Yoga // Eranos Jahrbuch. 1933/I: 9–94; *Coomaraswamy A. K.* The Tantric Doctrine of Divine Biunity // Annals of Bhandarkar Oriental Research Institute. 1938/19: 173–183.

VI, 2. О ТАНТРИЗМЕ И ИКОНОГРАФИИ

Напомним, что ведийский ритуал не нуждался ни в храмах, ни в статуях богов. Первое упоминание о культовых изображениях относится к достаточно поздней эпохе (IV в. до н. э.); согласно индийской традиции, инициатива почитания подобного рода изображений принадлежит шудрам. Дж. Н. Фаркухар (*Farquhar G. N.* Temple and Image Worship in Hinduism // JRAS 1928: 15–23) видит в шудрах «арианизированных» аборигенов; будучи допущены в ведийское общество, они привнесли туда свои собственные обряды. Данная гипотеза правдоподобна, если вспомнить о характере аборигенной религиозности; см. ниже: с. 361 и далее.

По поводу влияния тантрических идей на буддистское искусство см.: *Bachofer L.* Zur Geschichte der chineischen Plastik vom VII–XIV jahrhundert // Ostasiatische Zeitschrift. 1938/24: 74 sq. В тантризме была разработана оригинальная концепция природы богов. В «Махасукхапракаше» (*Mahāsukhaprakāśa*) Адваяваджры (см.: Advayavajrasaṃgraha / Ed. H. P. Shastri. GOS 1927/XL. P. 50–51) утверждается, что боги не что иное, как проявление мировой пустоты (шунья) и что, следовательно, они не обладают онтологическим бытием. «Садханамала» описывает процесс происхождения божеств из «пустоты», состоящий из четырех этапов: 1) верное понимание шуньяты; 2) установление связи с биджа-мантрой; 3) создание иконографического образа; 4) проецирование этого образа во внешнюю реальность (вступление к «Садханамала»: SM/II: 122 sq.). По поводу тантрической иконографии см.: *Foucher A.* Études sur l'iconographie bouddhique de l'Inde. P., 1900–1905. P. 59 sq., 101 sq.; *Gopinatha Rao.* Elements of Hindu Iconography. Madras, 1914; *Getty A.* The Gods of Northern Buddhism. Oxford, 1914; *Bhattacaryya B.* The Indian Buddhist Iconography. Oxford, 1924; *Gordon A. K.* The Iconography of Tibetan Lamaism. Breslau, 1939; *Он же.* Tibetan Religious Art. N. Y., 1952.

Чтобы лучше понять индийский архитектурный и иконографический символизм, полезно было бы обратиться к фундаментальной работе Пауля Муса «Барабудур» (Mus 1935 и др. изд.), равно как и к работам Кумарасвами (*Coomaraswami A. K.* Elements of Buddhist Iconography // Harvard Univ. Press, 1935; *Он же.* The Philosophy of Mediaeval and Oriental Art // Zalmoxis (Bucarest) 1938/I: 20–49; *Он же.* Figures of Speech or Figures of Thought. L., 1945), и к серии Indo-Tibetica Джузеппе Туччи (в первую очередь к томам III–IV: III. I – Tempi del Tibet Occidentale e il loro Simbolismo Artistico. Roma, 1935). См. также: *Lalou M.* Iconographie des étoffes peintes (paṭa) dans le Mañjuśrīmūlakalpa. P., 1930; *Auboyer J.* Le trône et son symbolisme dans l'Inde ancienne. P., 1949; *Marie Therese de Mallmann.* Introduction a l'étude d'Avalokiteśvara. P., 1948; *Kramrisch S.* The Hindu Temple: In 2 vol. Calcutta, 1946.

По поводу культа Тары см.: *Waddell L. A.* The Indian Buddhist Cult of Avalokita and his Consort Tārā // JRAS 1894: 51–91.

VI, 3. О ДЖАЙНСКОЙ АСКЕЗЕ И ЙОГЕ

[В сочинении] «Джнянарнава» (*Jñānārṇava*) Шубхачандры (Ed. Nirṇayasāgara Press, 1913) речь идет о йоге (гл. XXII, с. 232–238), дхьяне (гл. XXV, с. 253 и далее), пранаяме (гл. XXIX, с. 284 и далее), мандале (с. 287 и далее). Здесь же дается довольно неожиданная классификация фаз дыхания: выдох через правую ноздрю и вдох через левую считаются неблагоприятными, выдох через левую ноздрю и вдох через правую – благоприятными (с. 292 и далее).

В «Йога-шастре» Хемачандры, в сочинениях Харибхадры («Йога-бинду», «Йога-дришти-самуччая» (*Yogadṛṣṭisamuccaya*), «Йога-вимишка» (*Yogaviṃśikā*) и «Шодашака» (*Ṣoḍaśaka*) приводится немало технических деталей и можно встретить даже элемен-

ты йогического фольклора. Изложение содержания этих трактатов — в: *Nathmal Tatia.* Studies in Jaina Philosophy. Banaras, 1951. P. 289 sq.; см. также: Garbe 1896: 39 sq.

Основы философии и религии джайнов излагаются в: *Von Glasenapp H.* Der Jainismus. Berlin, 1925; *Guérinot A.* La religion djaina. P., 1926; *Schubring W.* Die Lehre der Jainas nach den alten Quellen dargestellt. Berlin, 1935; *Shah C. J.* Jainism in North India, 800 BC–AD. L., 1932. P. 526.

По поводу сиддхов, йогиней и т. д. в джайнской традиции см.: *Kalipada Mitra.* Magic and Miracle in Jaina Literarure // IHQ 1939/XV: 175–182. Адрис Банерджи (*Banerji A.* Origin of Jain Practices // JOI 1952/I: 308–316) сравнивает джайнские изображения тиртханкаров «с руками, опущенными на колени» (ājānu-lambita-bāhu-dvayam) со статуэтками сходного типа, найденными в Хараппе (см.: Vats 1940: 331–332. Plate. XCIII. Fig. 300, 318). А. Банерджи пытается провести аналогию между наготой джайнских аскетов и наготой доисторических статуэток из Хараппы (см.: Vats 1940. Fig. 307, 308, 317, 318 и Fig. 13, 14, 18, 19, 22, относящиеся к Мохенджо-Даро). По поводу этой проблемы см. ниже: примеч. VIII, 11. По поводу архаических элементов см.: *Bagchi P. C.* Primitive elements of Jainism // JDL 1921/V: 349–364. По поводу иконографического символизма см.: *Coomaraswamy A.* «The Conqueror's Life» in Jaina Painting // Journal of the Indian Society of Oriental Art. December 1935. P. 18.

VI, 4. О МУДРАХ

Библиография источников, посвященных значению термина «мудра», приводится у О. Штайна (*Stein O.* The Numeral 1. P. 21, n. // Poona Orientalist/I: 1–37); содержательный анализ этих источников можно найти в: *Przylusky J.* Mudrā // Indian Culture. 1936/II: 715–719.

Еще в 1892 г. О. Франке предложил переводить [слово] «мудра» как «письменность» или «умение читать» (ZDMG 1892: 731–734); см. критические замечания А. Кумарасвами (*Coomaraswamy A. K.* Mudrā, muddā // JAOS 1928/48: 279–281). Фриц Хоммель (*Hommel F.* Pāli muddā = babylonisch musarū und die Herkunft der indischen Schrift // Studia Indo-Iranica. Ehrengabe für W. Geiger zur Vollendung des 75 Lebensjahr. Leipzig, 1931. P. 73–84) полагает, что mudrā (пали muddā), «письменность, печать» происходит от вавилонского musarū, «письменность, печать» — через посредство древнеперсидского, изменившего *z* на *d* (musarū → muzrā → mudrā).

В Индии термин «мудра» находится в связи: 1) с танцем (см.: *Meerwarth A. M.* Les Kathakalis du Malabar // JA 1926: 193–284; *Vasudeva Podubal.* Kathakali and Diagram of Hand Poses. Trivandrum, 1930); 2) с символическим языком (KS/I: 46, 80–82 с подробной библиографией, из которой мы выделим: *Dracott A. E.* Simla Village Tales: Folktales from the Himalayas. L., 1906. P. 47–50; *Knowles J. H.* Folk-tales of Kashmir. L., 1899. P. 215, 220; *Crooke W.* Secret Messages and Symbols used in India // JBRS 1919/V: 451 sq.; добавим сюда также *Auboyer J.* Mudrā et Hasta ou le langage par signes // Oriental Art 1951/III: 153–160); 3) с иконографией (см. в первую очередь: *Coomaraswamy A.* The Mirror of Gesture. Cambridge, 1917); 4) наконец, с ритуалом в собственном смысле слова (*Tyra de Kleen.* Mudrās: The ritual hand-poses of the Buddha Priests and the Shiva Priests of Bali. L., 1925; *Aisaburo Akiyama.* Buddhist Hand-Symbol. Yokohama. 1939 — ценность представляют в первую очередь иллюстрации).

Согласно «Шабдастома-маханидхи» (Śabdastomamahānidhi) — цит. по: *Oppert I.* The Original Inhabitants of Bharatavarṣa or India. Westminster, 1893. P. 414, n. 170 — мудра, по-видимому, может пониматься еще и в другом смысле: поедать «жареное зерно».

Мудры играют важную роль в ритуалах японских буддистских сект тантрического происхождения: см.: *Si-do-in-dzou.* Gestes de l'officiant dans les cérémonies mystiques

des sectes Tendai et Singon. P., 1899. P. 3–5, 15, 23, 31–32, 38 sq. Излишне было бы упоминать здесь о важности символизма жестов в других религиях (см., напр.: *Langdom S.* Gesture in Sumerian and babylonian prayer // JRAS 1919: 531–556 и иранские параллели, приведенные в: *Modi J. J.* Asiatic Papers: In 4 vol. Bombay, 1905–1929. 1927/III: 170–194). Однако любопытно отметить, что символизм ритуальных жестов продолжает играть роль даже в самых утонченных мистических учениях. Персидская традиция (предшествующая XIV в.) приписывает Аль-Халладжу небольшое сочинение, посвященное символике пятнадцати действий, которые надлежит совершать во время канонической молитвы: «Прополаскивать рот означает приобретать искренность; втягивать носом воду означает побеждать гордыню; вставать на ноги означает приобщаться божественной вечности, пребывать в шатре Аллаха; простираться ниц означает забывать все ради общения с Аллахом и т. д.» (Massignon 1922/II: 782). См. также: Gardet 1952: 665.

По поводу мудр в тантрическом ритуале см.: Mahānirvāṇa-tantra (Tantra of the Great Liberation / Ed. by A. Avalon. Madras, 1927/III: 4 sq. (карaньяса, karanyāsa и анганьяса, aṅganyāsa), V. 48, 74 (йони-мудра, yonimudrā), 86, 112 (джняна-мудра, jñānamudrā) sq.; Śaradātilakatantra, VI. 75–111; Kāmaratnatantra / Ed. Pandit Hemchandra Goswami Tattvabhusan. Shillong, 1928. P. 5 sq. См. также: Van Gulik 1935: 51 sq.; Dasgupta 1950: 113, 177–178, 187 sq.

В тантризме левой руки термином «мудра» принято обозначать женщину, участвующую в ритуальном совокуплении (см. с. 233). Причина подобного словоупотребления не совсем ясна; Пшылуски напоминает, что mudrā (букв.: печать) может означать также «vagina». Но, как мы убедимся впоследствии, подлинной целью совокупления в тантрическом ритуале является «неподвижность» бодхи-читты (в данном случае обозначающего мужское семя). В хатха-йоге термины «бандха» и «мудра» обозначают позы, позволяющие контролировать мышцы и нервы в области гениталий: согласно указаниям источников, управление этой сферой связано с управлением дыханием. Точно так же, как можно подчинить себе дыхание, задерживая его во время кумбхаки, можно подчинить себе, «остановить», «сделать неподвижным» семя. Не следует также забывать, что «неподвижность» семени, достигаемая посредством пранаям, тесно связана с неподвижностью сознания (см. с. 234).

VI, 5. МАНТРЫ И ДХАРАНИ

По поводу мантр в ведийской религии и брахманизме см.: Winternіz 1908–1922/I: 148 sq., 236 sq.; в буддизме – Ibid./II: 275; в тантризме – Ibid./I: 481 sq. О дхарани в добуддийскую эпоху см.: Ibid./I: 94 sq., 103 sq.; впервые этот термин появляется в буддийских сочинениях «Лалитавистара» и «Саддхармапундарика» (Ibid./II: 380); Уоддел полагает, что данная практика существовала в буддизме с самого его начала (см.: *Waddel L. A.* The Dhāraṇī Cult in Buddhism, its origin, deified literature and images // Ostasiatische Zeitschrift 1912–1913/I: 155 sq.; см. также: *Он же.* 'Dhāraṇī' or Indian Buddhist Protective Spells // IA 1914/43: 37 sq., 49 sq., 92 sq. Общий обзор: Vassilief 1895: 144 sq.; Vallée-Poussin 1898: 119 sq.; *Hauer J. W.* Die Dhāraṇī im nordlichen Buddhismus und ihre Parallelen in der sogenannten Mithrasliturgie. Stuttgart, 1927; Woodroffe 1922: основное внимание уделено метафизике позднего тантризма; Evola 1949: 234 sq. Списки дхарани, тексты, махаянистские интерпретации см.: Vijñāptimātratāsiddhi, La Siddhi de Hsiuan Tsang / Tr. et ann. par L. de la Vallée-Poussin. P., 1928/II: 613–614; Lamotte 1944–1949/I: 318 sq.; *Tajima R.* Étude sur le Mahāvairocanasūtra. P., 1936. P. 103 sq. О мантрах и дхарани в культе Хаягривы см.: Van Gulik 1935: 48 sq.; в японской традиции – см.: *Visser M. W.* Ancient Buddhism in Japan: In 2 vol. 1928–1935/II: 520 sq.; см. также: *Scherman L.*

Sanskrit letters as mystical symbols in later Buddhism outside India // Art and Thought, Hommage a Coomaraswamy. L., 1947. P. 55–62.

Почти в каждом тантрическом сочинении упоминаются те или иные мантры; отметим в первую очередь «Шарада-тилака-тантра», гл. VI–XXIII. «Тантра-абхидхана» вместе с «Виджа-нигханту» и «Мудра-нигханту» (изд.: Tārānātha Vidyāratna. Tantric Texts. 1913. Vol. I) являют собой своеобразные словари, где приводятся сведения о тайном тантрическом смысле гласных и согласных. Большой интерес представляет также следующее сочинение: *Dakshinamūrti.* Uddhārakośa: A dictionary of the secret Tantric syllabic code // Ed. Raghu Vira and Shodo Taki. Lahore, 1938.

По поводу теории звука лучше всего обратиться к литературе мимансы. См.: *Umesha Mitra.* Physical Theory of Sound and its Origin in Indian Thought // Allahabad University Studies, 1926. Vol. II.

По поводу практики дзэн см.: *Suzuki D. T.* Essais sur le bouddhisme Zen: In 3 vol. P., 1940–1944/III: 203 sq.

Важным текстом кашмирского шиваизма является «Тантрасара» Абхинавагупты (Bombay, 1918. P. 12–17), переведенный и прокомментированный Дж. Туччи в: Tucci 1949: 66–68.

По поводу мифического олицетворения мантр см.: *Przyluski J.* Les Vidyārājā // BÉFEO 1923: 301–318, особо – p. 308 sq.

VI, 6. ЗИКР

Т. П. Хьюз (*Hughes T. P.* Dictionary of Islam. L., 1885. P. 703 sq.) излагает практику зикра, опираясь на интерпретацию Маулави Шаха Валиуллы из Дели. Ср.: Massignon 1922/II: 696 sq.; *Он же.* Le souffle dans l'Islām // JA 1943–1945: 436–438; Gardet 1952: 642–679; Gardet 1953: 197–216. Автор проводит аналогию между «*зикром* языка» и дхараной, с одной стороны, и «*зикром* сердца» и дхьяной – с другой (Gardet 1953: 205; Gardet 1952: 670). «Если наш анализ опыта зикра верен, мы должны будем признать, что данный опыт, подразумевающий последовательное преображение и сознательной, и бессознательной сфер индивидуума, представляется более «умеренным» и в то же время достаточно окольным и ненадежным способом достижения конечных целей йоги» (Gardet 1953: 207).

По поводу связей между исламской мистикой и Индией см.: *Massignon L.* Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane. P., 1922. P. 75 sq., 86 sq.; *Moreno M.* Mistica musulmana e mistica indiana // Annali Lateranensi. Citta del Vaticano, 1946. P. 103–212: о *samādhi* – p. 125 sq.; искусственный экстаз – p. 136 sq., *fanā* и нирвана – p. 156 sq. См. также: *Dermenghem E.* Techniques d'extase en Islam // Yoga, Science de l'homme integral. P., 1953. P. 274–283.

VI, 7. МАНДАЛА

Каждая тантрическая школа обладает своей особой мандалой. См.: *Tucci G.* Some glosses upon the Guhyasamāja // MCB 1935/III: 339–353; на с. 342 и далее – о мандале в «Гухьясамаджа-тантре»; *Carelli M. E.* Sekoddeśaṭīkā of Naḍapāda (Naropā) being a commentary of the Sekoddeśa section of the Kālacakratantra // GOS 1941/XC: 25 sq.; *Bhattacaryya B.* Niṣpannayogāvalī // GOS 1949/CIX (описание 26 мандал, сделанное Абхаякарагуптой из монастыря Викрамашила). См.: *Foucher A.* Étude sur l'iconographie bouddhique de l'Inde d'apres des documents nouveaux: In 2 pt. // Bibliothéque de l'Ecole des Hautes Études, Sciences religieuses. Vol. XIII. P., 1900–1905. Pt. II. P. 8 sq.; *Cooma-*

raswamy A. K. Elements of Buddhist Iconography. Cambridge–Harvard, 1938; De Visser 1928–1935/I: 159–175; Finot 1934: 13 sq.; *Zimmer H.* Kunstform und Yoga im indischen Kultbild. Berlin, 1926. P. 54 sq., 94 sq.; Mus 1935/I: 320 sq.; Pott 1946; Hôbôgirin 1924–1937/III: 279 (о чхакуджи, *chakuji* – «выборе территории»); *Suzuki E.* Mandara // Eastern Buddhism. May, 1936/VII; Chou Yi-Liang 1945: 311–312; *Clark W. E.* Two Lamaistic Pantheons: In 2 vol. Cambridge: Harvard University Press, 1937/I: XV–XVIII; Lin Li-Kouang 1935/2: 83–100.

По поводу символизма мандалы и его связи с архитектоническим символизмом см.: Mus 1935; *Tucci G.* Il simbolismo architectonico dei tempi di Tibet Occidentale // Indo-Tibetica. Roma, 1938/III–IV; *Он же.* Mc'od rten e Ts'a Ts'a nel Tibet Indiano ed Occidentale: Contributo allo studio dell'arte religiosa tibetana e del suo significato // Indo-Tibetica. Roma, 1932/I; о символизме ритуального обхождения храмов см.: *Combaz G.* L'évolution du stūpa en Asie. P. 124 sq. // MCB 1935/III: 93–144. О связи символизма живописи на ткани (пата, рафа) и мандал см.: Lalou 1930.

О всей проблеме в целом см.: Tucci 1949.

По поводу символизма «средины» см.: Eliade 1949: 321; *Он же.* Le Mythe de l'éternel retour. P., 1949. P. 30 sq.; *Он же.* Images et symboles. P., 1952. P. 47 sq. О психологическом символизме мандалы см.: *Jung C.G.* Psychologie und Alchemie. Zürich, 1944. P. 139 sq.; *Он же.* Gestaltungen des Unbewusten. Zürich, 1950. P. 187 sq.

VI, 8. О ЛИТЕРАТУРЕ ХАТХА-ЙОГИ

См.: *Farquhar J. N.* An Outline of the Religious Literature of India. L., 1920. P. 384; *Briggs G. W.* Gorakhnāth and the Kānphaṭa-Yogis. Calcutta–Oxford, 1938. P. 251–258; *Dr. Mohan Singh.* Gorakhnāth and Mediaeval Hindu Mysticism. Lahore, 1937. P. 8 sq.; см. также ниже: примеч. VIII, 3.

Имеются многочисленные издания «Горакша-шатаки» с комментариями («Горакшападдхати» и т. д.); перевод шатаки см.: Briggs 1938: 284–303. По поводу «Горакша-самхиты» см. также: Tucci 1930: 134–136.

«Хатха-йога-прадипика»: издание с комментариями Брахмананды и Шридхары – Haṭhayogapradīpikā. Bombay, 1889; немецкий перевод с комментариями – *Walter H.* Svātmārāma's Haṭhayogapradīpikā (die Leuchte des Haṭhayoga) aus dem Sanskrit übersetzt. München, 1893; издания и английские переводы – Brahmānanda Bhaba. Bombay, 1889, Srīnivāsa Ayangār. Bombay, 1893, Rañcam Singh. Allahabad, 1915 (серия SBH: нумерация строф в разных изданиях иногда различается).

«Гхеранда-самхита» – издание Gheraṇḍasaṃhitā: Bhuvanana Chandra Vasaka. Calcutta, 1877; английский перевод – Rai Bahadur Srīs Chandra Vasu. Bombay, 1895; немецкий перевод – *Schmidt R.* Fakire und Fakirtum in alten und modernen Indien. B., 1908.

«Шива-самхита» – издание и английский перевод Śivasaṃhitā: Rai Bahadur Srisa Chandra Vidyānanda. Lahore, 1884.

Многочисленные фрагменты из этих трех трактатов приводятся в: Bernard 1944 и *Daniélou A.* Yoga, the method of re-integration. L., 1949. См. также: *Zimmer H.* Lehren des Haṭhayoga. Lehrtexte // Yoga. Eine Internationale Zeitschrift für wissenschaftliche Yoga–Forschung. 1931/I: 45–62.

По поводу интерпретации в медицинских терминах тантрической анатомии и физиологии см., помимо прочего: *Basu B. D.* Hindu System of Medecine // Guy's Hospital Gazette. 1889. См. также: Rössel 1928: 39 sq.; *Rele V. G.* The mysterious Kundalini. Bombay, 1929.

Результаты научных наблюдений над хатха-йогинами: *Laubry Ch.* et *Bross Th.* Documents recueillis aux Indes sur les «Yoguis» par l'enregistrement simultané du pouls, de la

respiration et de l'électrocardiogramme // Presse Médicale. 14 oct. 1936. № 83. См. также: *Risch H.* Le Haṭha Yoga: Exposé sommaire de la méthode, quelques expériences physiologiques et applications thérapeutiques // Thèse Faculté de Médecine de Paris. 1951; *Filliozat J.* Les limites des pouvoirs humains dans l'Inde // Limites de l'Humain: Études Carmélitaines. P., 1953. P. 23–38 – приводится добавочная библиография.

VI, 9. ЧАКРЫ, АДХАРЫ И Т. Д.

По поводу учения о чакрах: *Sir John Woodroffe.* The Serpent Power. Madras–London, 1941; Kulārṇavatantra. Ch. VIII // Tantric Texts / Ed. Taranatha Vidyaratna. L., 1917. Vol. V; Briggs 1938: 284–304.

По поводу адхар см.: Briggs 1938: 317 sq. Описание и интерпретация чакр в Evola 1949: 311 sq. Напомним, что традиция исихастов (см. выше, с. 93) различает, по некоторым данным, четыре «области» сосредоточения и молитвы: 1) область лба (точка между бровями); 2) область горла (соответствующая «разуму низшего порядка: тому, что проявляет себя в беседах, переписке и на первых этапах молитвы» – Bloom 1953: 185 sq.); 3) область груди («высшей и средней части груди». «Устойчивость мысли, уже в значительной степени окрашенной духовным началом, намного выраженнее здесь, чем в предыдущих случаях, однако эмоции все еще продолжают оказывать влияние» – там же); 4) область сердца («верхней части сердца, немного ниже левого соска» – согласно греческим Отцам Церкви, «немного выше его» – согласно Феофанию Затворнику. Здесь место пребывания совершенного внимания (см.: Bloom 1953: 185 sq.).

VI, 10. ОБ «УСЛОВНОМ ЯЗЫКЕ»

Харапрасад Шастри в своей книге «Hajar Bacharer Purano Bangala Bhashay Bauddhagan O Dohā» (Calcutta, 1916) истолковывал термин «сандхья-бхаша» (sandhyā-bhāṣā) следующим образом: «все сочинения школы сахаджаяна написаны на "сандхья-бхаше», то есть языке (бхаша) света и тьмы (ало-а-дхари, *alo-ā-dhāri*), наполовину светлом, наполовину темном; иногда он понятен, иногда нет. Иначе говоря, в этих столь возвышенных рассуждениях о дхарме мы находим также упоминания и многих других реалий». Согласно Видушекару Шастри (Sandhābhāṣā // IHQ 1928/IV: 287–296), «буддистский термин «сандхья» соответствует термину abhisandhāya, встречающемуся в брахманистской литературе». Китайские источники позволяют заключить, что sandhā-bhāṣyam – то же, что ābhiprāyika vacana, «условный язык». С подобным пониманием термина полностью согласен П. Ч. Багчи (The Sandhābhāṣā and Sandhāvacana // IHQ 1930/VI: 389–396), приводящий дополнительные свидетельства китайских источников (в частности, 13-й главы «Хеваджра-тантры», посвященной sandhā-bhāṣā). Многочисленные поэтические и мистические тексты, написанные «условным языком», собраны С. Дасгуптой в приложении к его книге: Dasgupta 1946: 477 sq.

По поводу Доха (*Dohā*) см.: Les Chants mystiques de Kāṇha et de Dohākoṣa / Ed. N. Shahidullah. P., 1928; *Bhattācarya B.* The Date of the Buddha Gān O Dohā // JBRS 1928/XIV: 341–357; Dasgupta 1946: 61 sq., 93 sq., 423 sq.; *Bagchi P. C.* Materials for a critical edition of the old Bengali Caryāpadas: A comparative study of the text and the tibetan translation. Calcutta University Press, 1938; см. также: *Anath Basu.* Tattvasvabhāvadṛṣṭagītikādohā // IHQ 1924: 676 sq.; *Bendall C.* Subhāṣita-saṃgraha // Muséon. Louvain, 1905/IV–V: 71 sq.

VI, 11. «СОВЕРШАЯ ПОСТУПКИ...»

Анангаваджра, наставник Индрабхути, повторяет этот афоризм в своем сочинении «Праджнопая-винишчая-сиддхи» (Prajñopāyaviniścayasiddhi), I. 15. Здесь, как и в «Джняна-сиддхи» (Jñānasiddhi) Индрабхути, майтхуна настойчиво рекомендуется в качестве средства спасения (Two Vajrayāna Works / Ed. B. Bhattācarya // GOS 1929: 20–29, 33–35 sq.). Мудра (женщина, призванная участвовать в обряде) должна быть представлена гуру; обряд невозможен без его благословения. Помимо совершения майтхуны, йогин может позволить себе развлекаться с какими угодно женщинами, употреблять алкогольные напитки, воровать и даже убивать, не совершая при этом никакого «греха». Впрочем, в конце трактата Индрабхути разъясняет, что «Джняна-сиддхи» должна держаться в тайне и сообщаться только посвященным, – в противном случае можно ожидать самых неприятных последствий.

В «Субхашита-санграхе» (Subhāṣitasaṃgraha / Ed. C. Bendall. Louvain, 1905. P. 38) цитируются строфы из «Читта-вишуддхи-пракараны» (Cittaviśuddhiprakaraṇa) Арьядэвы, по смыслу близкие вышеприведенному афоризму: Yena yena hi badhyante jantavo rundrakarmaṇā // sopāyena tu tenaiva mucyante bhavabandhanāt – и т. д. Впрочем, еще в «Сутраламкаре» (XIII. 11–13) утверждалось, что «с помощью клеши (страсти или загрязнения) можно выйти из клеши» (kleśata eva kleśaniḥsaranam) – цит. по: *Vallée-Poussin L., de la.* A propos du Cittaviśuddhiprakaraṇa d'Aryadeva // BSOAS 1931/VI: 413. По поводу вышеуказанного сочинения Арьядэвы см.: *Prabhubhai Patel.* Bodhicittavivarana // IHQ 1932/VIII. P. 792–793; *Он же.* Cittaviśuddhiprakaraṇa // IHQ 1933/IX: 705–721; тем же ученым издан санскритский текст вместе с тибетским переводом: *Он же.* Cittaviśuddhiprakaraṇa of Aryadeva. Santiniketan, 1949; см. также: *Glasenapp H., von.* Mystères bouddhistes. P., 1944. P. 32 sq.

VI, 12. ЗАДЕРЖКА ДЫХАНИЯ И СЕМЕНИ В КИТАЕ

Анри Масперо в своей работе «Les procédés de "nourrir le principe vital" dans la religion taoiste ancienne» (JA 1937: 177–252, 353–430) исследовал китайские теории и практические дисциплины, посвященные проблемам дыхания (см. выше, с. 90). Важно отметить сходство этих теорий и практик с тантрическими методами одновременной остановки дыхания и семяизвержения. Приведем фрагмент из «Жизнеописания истинного мужа, чистого, вышедшего за пределы мира наставника Пэя», «небольшого агиографического романа», созданного, по мнению Масперо, в V в.; метод «возвращения семени» упоминается здесь в числе пяти рецептов бессмертного наставника Цзяна:

> Пребывая в совершенной медитации, надлежит устранить [любые внешние] помыслы; тогда и мужчины, и женщины смогут следовать по пути вечной жизни. Этот метод должен храниться в совершенной тайне: не говорите о нем ни с кем, кроме мудрых! <...> Каждый раз, приступая к осуществлению [этой практики], надлежит, войдя в медитацию, полностью забыть о своем теле и о внешнем мире. Семь раз проскрежетав зубами, надо произнести следующую молитву: «Пусть первоначальная Белая суть металла прольет жизнь на мои Пять цветов (пять внутренностей). Пусть господин Желтый старец, пребывающий в средине, упорядочит мои души и мою суть. Пусть Великая Возвышенная благородная суть, сгущая влагу, сделает Незыблемое твердым, как кость. Пусть шесть дыханий Великого Истинного Непревзойденного совьются внутри! Пусть Таинственный старец Высшей сути направит суть на укрепление моего мозга! Позвольте мне объединить [*инь* и *ян*], пусть растает Эмбрион и будет сохранено Сокровище».

> Закончив молитву, мужчины должны твердо сосредоточиться [духом] на пояснице, сохраняя незыблемой суть и очищая дыхание, против потока подымающееся по позвоночнику по направлению к нихуань: именно это называется «вернуться к истоку», хуань юань; женщины должны твердо сосредоточиться [духом] на сердце, питая души, очищая неподвижный огонь, опуская дыхание из области грудей к пояснице, откуда оно также должно подняться по позвоночнику по направлению к нихуань: именно это называется «преображать истинное», хуа чжэнь. После ста дней, проведенных в подобных занятиях, можно будет выйти за пределы мира. Предающиеся же [этой практике] постоянно, становятся в конце концов истинными мужами и живут так вечно, век за веком. Вот метод, позволяющий не умирать (Maspero 1937: 386–387).

Отметим «алхимический» характер символизма дыхания и полового акта. Р. Х. Ван Гулик (Van Gulik 1951) указал на сходство алхимической и эротической терминологии в даосских трактатах (p. 115 sq.: женщина уподобляется горнилу и т. д.).

Процитируем и другой текст:

> В Книге Бессмертных говорится: чтобы направить суть на укрепление мозга, надлежит совокупляться до тех пор, пока суть не придет в крайне возбужденное состояние; [затем], когда она уже соберется выйти наружу, надлежит быстро схватить [пенис] средним и безымянным пальцами левой руки за мошонкой и перед анусом, крепко сжать его и начать выпускать дыхание через рот, не удерживая его и скрежеща зубами (скрежет зубов должен быть повторен несколько десятков раз). После этого можно больше не удерживать суть, поскольку выйти она все равно не сможет; покинув нефритовый стебель (пенис), она должна будет подняться в мозг. Эту тайну передают друг другу бессмертные; они клянутся, подтверждая клятву питьем крови, не сообщать ее непосвященным (*Юйфан чжэяо, Ив* // Maspero 1937: 385).

См. также: Van Gulik 1951: 78.

Не исключено, что данная сексуальная практика обязана своим возникновением влиянию тантризма: представление о совокуплении как о духовном союзе мужского и женского начал, символизируемых Солнцем и Луной, странным образом напоминает идеи хатха-йоги и сахаджия. По поводу сходных практик в Японии см.: Van Gulik 1951: 85 sq.

VI, 13. САХАДЖИЯ И ВИШНУИЗМ

По поводу сахаджия см.: *Manindra Mohan Bose*. An introduction to the study of the post-Caitanya Sahajīya Cult // JDL 1927/16: 101–162; *Он же*. Post-Caitanya Sahajīya Cult of Bengal. Calcutta, 1930; Dasgupta 1946: 131 sq.

О мистической литературе вишнуитов см.: *Sen D. C.* History of Bengali Language and Literature. Calcutta University, 1911; *Он же*. The Vaishnava Literature of Mediaeval Bengal. Calcutta University, 1917; *Он же*. Chaitanya and his Age. Calcutta University, 1922; *Он же*. Chaitanya and his companions. Calcutta University, 1917; *Kennedy M. T.* The Chaitanya Movement. Oxford, 1925.

По поводу «эмоций» (раса), которые надлежит культивировать при общении с божеством, см.: *Guha A.* Rasa-Cult in the Caitanyacaritāmṛta // Sir Asutosh Mookerjee Silver Jubilee Volumes: In 3 vol. Calcutta, 1921–1927. Vol. III. P. 368–388. Проблеме классификации мистических ощущений в сочинениях по риторике посвящено содержательное исследование С. К. Де: The Bhakti-rasaśāstra of Bengal Vaishnavism // IHQ

1932/XIII: 643–688. Приведем список анубхав (anubhāva – результатов), к которым приводит и которые усиливает мистическое волнение, вызванное любовью к Кришне (p. 662): нритья (nṛtya – танец), вилутхита (viluṭhita – катание по земле), гита (gītā – пение), крошана (krośana – неистовые крики), тану-мотана (tanu-moṭana – судороги), хумкара (huṁkāra – завывания), джримбха (jṛmbhā – зевота), швасабхума (śvāsa-bhūma – частые вздохи), локанапекшита (lokānapekṣitā – презрение к общественному мнению), лаласр ава (lālāsrava – пена у рта), аттахаса (aṭṭahāsa – громкий смех), гхурна (ghūrṇā – головокружение), хикка (hikkā – икота). Данная классификация описывает, разумеется, вполне конкретный опыт.

VII, 1. АЛХИМИКИ, ЙОГИНЫ И «МАГИЧЕСКИЙ ПОЛЕТ»

В «Расарнаве» (цит. по SDS: 80) упоминается йогический метод дехаведха (dehavedha), позволяющий летать по воздуху (см. также: Ray 1903/I: 76). Данная сиддхи хорошо известна как в йоге, так и в шаманизме. В Индии весьма распространены легенды о царях и магах, умевших летать (см., напр.: KS/II: 62 sq.; III: 27, 35; V: 33, 35, 169 sq.; VIII: 26 sq., 50 sq. sqq.). Чудесного озера Анаватапта может достичь лишь тот, кто обладает сверхъестественным умением летать по воздуху: Будда и архаты достигают Анаватапты во мгновение ока – точно так же, как в индуистских легендах риши устремляются по воздуху к божественной и таинственной северной стране, называемой Шветадвипа, см.: *Clarc W. Y.* Sakadvīpa and Śvetadvīpa // JAOS 1919/39: 209–242; *Rönnow K.* Some remarks on Śvetadvīpa // BSOAS/V: 253 sq.; по поводу Анаватапты см.: *Watters T.* On Yuan Chwang's Travels in India. L., 1904–1905. Vol. I. P. 35; *Visser M. W., de* The Arhats in China and Japan. Berlin, 1923. P. 24 sq.; по поводу Шветадвипы см.: Eliade 1951: 367 sq.; *Maenchen-Helfen O.* Śvetadvīpa in Pre-Christian China // NIA 1939/II: 166–168; по поводу полетов архатов см.: De Visser 1923: 172 sq.; *Lévi S., Chavannes E.* Les seize Arhats Protecteurs de la Loi, p. 23, 263 sq. // JA 1916. XIe sér. T. VIII. P. 1–50, 189–304.

По поводу «магического полета» в Китае см.: Eliade 1951: 394 sq.; *Laufer B.* The Prehistory of Aviation // Field Museum, Anthropological Series. Chicago, 1928. XVIII. № 1. P. 14 sq.; в Тибете – см.: Bacot 1937: 13 sq.

Упоминания легенды о «трех волшебных горах посреди моря, к которым никому нет доступа», см.: Chavannes 1895–1905/II: 152–153. См. также: *Hopkins E. W.* The Fountain of Youth // JAOS/26: 1–67.

VII, 2. НАГАРДЖУНА-АЛХИМИК

Биографию Нагарджуны см. в: *Grünwedel A.* Tārānātha's Edelsteinmine, das Buch von den Vermittlern der Sieben Inspirationen / Aus dem Tibetischen übersetzt von A. Grünwedel // BBudh 18. Petrograd, 1914. P. 14 sq.; *Walleser M.* The life of Nāgārjuna from tibetan and chinese sources // Hirth Anniversary Volume. L., 1923. P. 421–455 и выше, примеч. VI, 1. По поводу связи с алхимией см.: Ray 1903/I: 92 sq.; Grünwedel 1916: 221–222; *Filliozat J.* Nāgārjuna et Agastya, médecins, chimistes et sorciers // Actes du XXe Congrès international des Orientalistes. Bruxelles, 1940. P. 228; Filliozat 1949: 10. Не исключено, что, помимо тантрической алхимии в собственном смысле слова, с именем Нагарджуны связывались и некоторые минералогические наблюдения, интегрированные алхимической традицией: симбиоз «мистической» (или метафизической) и «эмпирической» (то есть относящейся к области «пра-химии») истин представляет собой феномен,

довольно хорошо известный в истории алхимии. Так, к примеру, в «Раса упанишаде» (16 ādhyāya, строфа 10 и далее) мы обнаруживаем следующее указание:

> Мудрецу Нагарджуне этот магический процесс предстал в видении: в южном царстве Керала, где много лесов, недалеко от моря, рядом с деревней под названием Приязнь (prīti) находятся скалы в форме пиппали[192*], и по тем скалам проходят золотые жилы. Их берут и превращают в мелкий порошок. Этот порошок пропитывают конской кровью; затем семь раз его растворяют в человеческой крови; затем его заново толкут в растворе базилика вместе с пятью продуктами коровы[193*]; затем его высушивают так, чтобы получилась паста, которую пропускают сквозь сито; в полученную жидкость добавляют медь по сотой доле (?); затем доля меди в растворе удваивается: после того как все компоненты растворятся и смешаются, добавляют золото; полученное смешивают с медом, молоком и т. д.: в результате получается великолепное золото, блеск которого не уступает блеску золота, добываемого в реке (цит. по: *Lévi S.* Kaniṣka et Sātavāhana: deux figures symboliques de l'Inde au premier siècle. P. 104 // JA 1930/228: 61–121).

VII, 3. ОБ ИНДИЙСКОЙ АЛХИМИИ

См.: *Waley A.* References to alchemy in buddhist scriptures // BSOAS/VI: 1102–1103. Также алхимическая проблематика затрагивается в «Махаяна-санграха-бхашье» и в «Абхидхарма-махавибхаше». Нагарджуна как алхимик упоминается также в: Lamotte 1944–1949/I: 383, n. 1. См. также: *Stein O.* References to alchemy in buddhist scriptures // BSOAS 1933/VII: 262 sq. и примеч. VII, 2.

По поводу индийской алхимии и «пра-химии» см.: Ray 1903; см. также: *Mookerjee R. K. B.* Rasajalanidhi or Ocean of Indian Chemistry or Alchemy: In 2 vol. Calcutta, 1926–1927: компиляция, не представляющая особой ценности, однако содержащая большое количество цитат из классических трактатов по алхимии. О роли ртути в индийской алхимии см.: Ray 1903/I: 105; *Von Lippmann E.* Entstehung und Ausbreitung der Alchemie: In 3 Bd. Berlin–Weinheim, 1919–1954. Bd. I. P. 435; Bd. II (1931). P. 179; *Jolly J.* Der Stein der Weisen // Windisch-Zeitschrift. Leipzig, 1914. P. 98. О тамильских ситтарах (sittar) см.: Barth 1914–1927/I: 185; Дж. Филльоза, обзор «Раса-джала-нидхи» Мукерджи [в которой цитируется сочинение «Vaittyamuliyogaradi», приписываемое 18 ситтарам. – *Ред.*] (JA 1934: 111–112): ситтары разделяли саракку (sarakku – субстанции, ингредиенты) на «ан» и «пенсаракку», ингредиенты «мужские» и «женские» (уместно вспомнить здесь о классическом китайском биноме инь-ян). П. Л. Вьеже (Wieger 1922: 395) полагает, что даосский алхимик III в. Гэ Хун (Бао Пу-цзы) в своих сочинениях подражал трактату «Расаратнакара», приписываемому Нагарджуне. Если эта гипотеза верна, «Расаратнакара», который обычно относят к VII или VIII векам (см.: Lamotte 1944–1949/I: 383, n. 1), «должен быть отнесен ко II веку, времени жизни Нагарджуны-буддиста» (Filliozat 1949: 10). Не исключено, впрочем, что на тамильскую алхимию оказала определенное влияние алхимия китайская (см.: *Он же.* Taoisme et Yoga // Dân Viêt-Nam. Août 1949, № 3. P. 113–120, особо p. 120).

Об алхимических манускриптах из фонда Кордье см.: *Filliozat J.* Liste des manuscrits sanskrits, bengalis et tibétains de la collection Palmyr Cordier, conservés a la Bibliothèque Nationale. P. 156 и далее // JA 1934/244: 155–173.

О греко-египетской алхимии (состояние вопроса на данный момент) см.: *Festugière R. P.* La Révélation d'Hermès Trismégiste: In 4 vol. P., 1944–1954/I: 217.

О психологических аспектах алхимического символизма см.: *Jung C. G.* Psychologie und Alchemie. Zürich, 1944; *Он же.* Die Psychologie der Übertragung. Zürich, 1946. По поводу метафизики алхимии см.: *Evola J.* La tradizione hermetica. Bari, 1931.

VII, 4. КИТАЙСКАЯ АЛХИМИЯ

Найти переводы алхимических текстов, а также узнать о состоянии вопроса на данный момент можно в следующих работах: Von Lippmann 1919–1931/I: 442–461; II: 65–66; *Johnson O.* A Study of Chinese Alchemy. Shanghai, 1928; *Waley A.* Notes on Chinese Alchemy // BSOAS 1930/VI: 1–24; *Martin W. A.* The Lore of Cathay or the intellect of China. N. Y., 1901. P. 41–71; *Forke A.* The World-Conception of the Chinese. L., 1925. P. 227–300; *Eliade M.* Alchimia Asiatică. Bucureşti, 1935. P. 9–44; *Davis T. L., Lu Ch'iang Wu.* Chinese Alchemy // The Scientific Monthly. N. Y., 1930. Vol. XXXI. P. 225–235; *Они же.* T'ao Hung-Ching // JChE 1932/9: 859–869; Davis, Lu Ch'iang Wu 1932; *Laufer B.* Bookes Revieu – с обзором книги Джонсона // Isis. 1929. Vol. 12. № 2. P. 330–332; *Partington J. R.* Chinese Alchemy // Nature. 1927. Vol. 119. P. 11; Vol. 120. P. 158; *Он же.* The Relationship between Chinese and Arabic Alchemy // Nature. 1931, Vol. 128. P. 1074–1075; *Read B. F.* Chinese Alchemy // Nature. 1929. Vol. 12. P. 877–878; *Masumi Chikashige.* Oriental Alchemy. Tokyo, 1936; *Barnes W. H.* Possible reference to Chinese Alchemy in the Fourth or Third century B. C. // The China Journal 1935. Vol. 23. P. 75–79; *Davis T. L.* The Dualistic Cosmology of Huai-rian-zu and its relations to the background of Chinese and of European Alchemy // Isis 1936. Vol. 25. P. 334 sq.; *Barnes W. H., Yuen H. B.* T'ao, the Recluse (A. D. 452–536), Chinese Alchemist // Ambix. 1946. Vol. 2. P. 138–147; *Dubs H. H.* The Beginnings of Alchemy // Isis 1947. Vol. 38. P. 62–86.

По поводу Гэ Хуна (Бао Пу-цзы) см.: Wieger 1922: 385–406; *Forke A.* Ko Hung, der Philosoph und Alchemist // Archiv f. Geschichte der Philosophie. 1932. Vol. 41. P. 15–27; Johnson 1928: 133–134; *Davis T. L.* Ko Hung (Pao P'u-tzu), Chinese Alchemist of the fourth century // JChE 1934/II: 517–520; *Davis T. L., Lu Ch'iang Wu.* Ko Hung on the Yellow and the White // PAAAS 1935. Vol. 70. P. 221–284: в статье даются переводы IV и VI глав трактата Гэ Хуна. Главы I–III переведены Ойгеном Файфелем (Monumenta Serica. 1941. Vol. 6. P. 113–211; Ibid.: 1944. Vol. 9 – новый перевод IV главы, выполненный все тем же Файфелем), главы VII и IX – Т. Л. Дэвисом и К. Ф. Ченом (The Inner Chapters of Pao-p'u-tzu // PAAAS 1940–1942. Vol. 74. P. 287–325).

Г. Г. Дабс полагает, что истоки алхимии следует искать в Китае IV в. до н. э. Согласно этому автору, алхимия могла быть порождена только цивилизацией, мало знакомой с золотом и не подозревавшей о способах дозировки чистого металла; в Месопотамии, как известно, эти методы широко применялись уже начиная с XIV в. до н. э., что делает маловероятной гипотезу о средиземноморском происхождении алхимии (Dubs 1947: 80 sq.). Однако, судя по всему, эта точка зрения не разделяется историками алхимии (см.: *Taylor F. C.* The Alchemists. N. Y., 1949. P. 75). По мнению Дабса, алхимия проникла на Запад вместе с китайскими путешественниками (Dubs 1947: 84). Однако не исключено, что «научная» алхимия возникла в Китае благодаря иноземным влияниям (см.: *Laufer B.*, обзор книг в: Isis. 1929/12: 330–331). Известно, что Ань Шигао, знаменитый парфянский переводчик буддистских сочинений, живший во II в. в Китае, был хорошо знаком с иранской магией и астрологией (*Maspéro H.* Communautés et Moines Bouddhistes Chinois aux IIe et IIIe siècles // BÉFEO 1910/10: 222 sq.; *Bagchi P. C.* Le Canon Bouddhique en Chine. Les traducteurs et les traductions: In 2 vol. P., 1927–1938. Sino-Indica: Publications de l'Université de Calcutta/I: 8, 23; *Pelliot P.* Meou-tseu ou les doutes levés. P. 264 sq. // T'oung Pao. 1919. Vol. 19. № 5, dec. 1918–1919 (publie en septembre 1920). P. 255–433). Однако неизвестно, был ли он знаком также и с алхимией (Waley 1930: 23). На китайскую астрологию оказала влияние астрология

иранская (*De Saussure L.* Les origines de l'asronomie chinoise. P., 1930 – passim). Торговые и культурные связи между Китаем и Ираном имеют давнюю историю (см.: *Laufer B.* Sino-Iranica. Field Museum, Chicago, 1919. P. 189 sq.). На роль Парфянского царства в римско-китайских торговых связях указал, опираясь на китайские источники, Ф. Хирт (*Hirth F.* China and the Roman Orient. Shanghai, 1885. P. 42, 70, 173, 174). О роли арабов см.: *Hirth F., Rockhill W. W.* Chan Ju-Kua: His Work on the Chinese and Arab Trade, in 12th and 13th centuries, entitled 'Chu-Fan-Chi'. Petersburg, 1911. P. 2–15. См. также: Eliade 1935: 42–44. О проникновении идей из средиземноморского региона в Китай см.: Dubs 1947: 82–83, n. 122–123.

VII, 5. МЕТАЛЛУРГИЯ И АЛХИМИЯ

Нам уже приходилось говорить о родстве «идеологии шаманов» и «идеологии кузнецов»; см.: Eliade 1951: 408 sq. Китайская мифологическая традиция связывает основателей династий с секретами металлургии; см.: *Granet M.* Danses et Légendes de la Chine ancienne. P., 1926. Vol. II. P. 609 sq. sqq. Плавильные печи уподоблялись принципам мироздания: Юй создал пять печей, соответствовавших принципу ян, и четыре – принципу инь (китайцы разделяли металлы на мужские и женские); Ibid.: 496; *De Mély F.* L'alchimie chez les Chinois et l'alchimie greque. P. 330 sq. // JA 1895. Sér. 9/VI: 314–340 (к выводам этого автора следует относиться с осторожностью). Печи, участвовавшие в сакральном процессе, рассматривались в силу этого в качестве своего рода «судей»; они могли распознавать добродетель, и величайшей казнью для преступника было сварить его заживо в одной из таких печей. Возведение печи считалось похвальным делом, к которому мог быть допущен только «чистый» человек, знакомый с «надлежащими обрядами» (Granet 1926/II: 491, 496).

В «Ригведе» (X. 72. 2) еще сохраняется представление о неких растительных снадобьях (jaratībhir oṣadhibhiḥ), которыми владеют кузнецы; по этому поводу см.: *Banerjee M. N.* Iron and Steel in the Ṛgvedic Age // IHQ 1929/V: 432–437; *Он же.* On Metals and Metallurgy in Ancient India // IHQ 1927/III: 121–133, 739–802.

Мы не будем говорить здесь о том бесконечно сложном комплексе представлений, который связывает киклопов, дактилей, куретов и тельхинов с обработкой металлов; см.: *Eisler R.* Das Qainzeichen und die Queniter // Le Monde Oriental. 1929. Vol. 23. P. 48–112: кузнецы, танцоры, колдуны; *Hemberg B.* Die Kabiren. Uppsala, 1950. P. 286 sq.; *Он же.* Die Idaiischen Dactylen // Eranos. Uppsala, 1952. Vol. 50. P. 41–59.

Не исключено, что порода, извлеченная из рудника, уподоблялась эмбриону: вавилонское слово *kubu* некоторые переводят как «эмбрион», а некоторые – как «недоносок»; библиографию и суть полемики см. в книге: *Eliade M.* Forgerons et Alchimistes. P., 1956. P. 75 sq. В любом случае существует тайная симметрия между металлургией и ремеслом повитухи: жертвоприношения, которые иногда устраивались поблизости от печей, где плавилась руда, напоминают жертвоприношения, устраиваемые во время родов; печь уподоблялась утробе: именно там должна была завершить свой рост «руда-эмбрион», причем завершить его гораздо быстрее, чем в земле, в естественных условиях. В свою очередь, и алхимик считал себя призванным завершить дело природы: напомним, что его мечтой было «ускорить» рост металлов, преобразить их в золото.

VIII, 1. ОБ АГХОРИ, КАПАЛИКАХ И КУЛЬТЕ ЧЕРЕПОВ

См.: *Crooke W.* Aghorī // HERE/I: 210–213; *Он же.* Tribes and Castes of the North-Western Provinces and Oudh: In 4 vol. Calcutta, 1896/I: 26 sq.; *Balfour H.* The life-history of an Aghorī fakir // JAI 1897. № 26. P. 340–357; *Barrow H. W.* On Aghoris and Agho-

rapanthis // JAnthrSB 1893/III: 197–251. Работа Барроу, основанная на документах, собранных Э. Т. Лейтом, является самой надежной и самой содержательной из всех, что были написаны до сих пор. В ней дается полная библиография и приводится значительное количество устных свидетельств. См. также статью Ф. Бьюкенена в книге: *Martin R. M.* The History, Antiquities, Topography and Statistics of Eastern India: In 3 vol. L., 1838. Vol. II. P. 492 sq. Об агхори в конце XIX в. см.: *Oman J. C.* The Mystics, Ascetics and Saints of India. L., 1903. P. 164–167. Фрагменты двух неизданных комментариев на «Прабодхачандродая» опубликованы Туччи (Tucci 1930: 131). У того же автора приводится список 24 капаликов из «Шабара-тантры»; в «Горакша-сиддханта-санграхе» дается аналогичный список и сообщается, помимо того, что указанные 24 капалика были созданы Натхой (Шивой) для того, чтобы сразиться с 24 аватарами Вишну (см.: Tucci 1930: 129). Об отождествлении капаликов с локаятиками см.: *Shastri D. R.* The Lokāyatikas and the Kāpālikas // IHQ 1931/VII: 125–137.

О роли черепов в ламаизме см.: *Rockhill W. W.* On the use of skulls in Lamaist ceremonies // Proceedings of the American Oriental Society. 1888. P. XXIV–XXXI; *Laufer B.* Use of human skulls and bones in Tibet // Field Museum of Natural History, Department of Anthropology, Leaflet № 10. Chicago, 1923; последний автор усматривает в данном культе влияние шиваитского тантризма (p. 5). Однако не исключено, что индийское влияние наложилось на уже существовавший местный комплекс архаических представлений, поскольку черепа используются при обрядах и в гадании сибирскими шаманами; см.: Eliade 1951: 223, 383 sq. sqq. О доисторических представлениях, существовавших в Китае и Индонезии и связывавших культ черепов с идеей возобновления космической жизни, см.: *Hentze C.* Zur ursprüngliche Bedeutung des chinesischen Zeichens T'ôu (= Kopf) // Anthropos 1950/45: 801–820.

О культе черепов в Западной Индии и прилегающих регионах см.: *Heine-Geldern R.* Kopfjagd und Menschenopfer in Assam und Birma // Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien. 1917. Vol. 47. P. 1–65; *Он же.* Mutterrecht und Kopfjagd im Westlichen Hinterindien // Ibid.: 1921. Vol. 51. P. 106–140; *Schmidt P. W.* Mutterrecht und Kopfjagd im westlichen Hinterindien // Anthropos 1919–1920/14–15: 1138–1146.

По поводу человеческих жертвоприношений в честь Шивы и Кали в Камарупе (Ассаме), «стране тантризма» по преимуществу, см.: *Gait E. A.* Human Sacrifices in ancient Assam // JRASB 1898/67: 56–65; Koppers 1941: 775 sq.

VIII, 2. ОБ «ОРГИЯХ» ВАЛЛАБХАЧАРЬЕВ

По поводу расамандал (букв.: огненные круги), часто вырождавшихся в оргии, см.: *Wilson H. H.* Sketch of the Religious Sects of the Hindus. Calcutta, 1958. P. 119; *Growse F. S.* Mathura. Allahabad, 1883. P. 283, 295 sq.; Carpenter 1921: 434 sq.; Bhandarkar 1913: 76; Farquhar 1920: 312 sq.; *Von Glasenapp H.* Die Lehre Vallabhācāryas // ZII 1934/9: 268–330.

Эротические эксцессы «махараджей», доводящих расамандалы до степени патологической непристойности, были изобличены в красноречивом (анонимном. – *Ред.*) памфлете «History of the Sect of Mahārājas, or Vallabhācāryas, in Western India» (L., 1865), из которого черпали сведения все последующие авторы. Подобные оргии были в ходу у шактистских и тантрических сект гималайского региона (в первую очередь в Гархвале); известен обряд чолимарг (чоли – нагрудная повязка), названный так потому, что каждый его участник должен был предаваться любовным утехам именно с той женщиной, чоли которой он вытянул по жребию (В. Уорд, Г. Г. Уилсон и У. Т. Аткинсон, цитируемые в: Briggs 1938: 173 sq.). Любопытно отметить, что Фрайер приписы-

вает индийским парсам совершение оргий, подобных оргиям вамачари (см.: *Fryer J.* A New Account of East India and Persia / Ed. W. Crooke: In 2 vol. L., 1912. Vol. I. P. 294; Vol. II. P. 255). О священных оргиях мусульманской Персии см.: *Benjamin S. G.* Persia and the Persians. L., 1883. P. 353–355; *Wills C. J.* In the Land of the Lion and Sun, or Modern Persia. L., 1891. P. 154, 339 sq. Подобные обряды совершались и во время ритуала секты чхирагх-кучи (Chirāgh-Kush), «гасителей светильников»; см.: Tarikh-i-Rashidi of Mirza Muhammad-Haydar Dughlat, A History of the Moghuls of Central Asia / Ed. by N. Elias, tr. by E.D. Ross. 2nd ed. L., 1898. P. 218, однако Вестермарк (*Westermark E. A.* The History of Human Marriage: In 3 vol. L., 1909. P. 51 sq.) и следом за ним Крук (Fryer 1912/II: 255, n. 1) высказывают сомнение в достоверности этих свидетельств.

При этом сведения, которыми мы располагаем о русских сектах (*Grass K. K.* Die russischen Sekten: 2 vol. Leipzig, 1907–1909; обсуждение см. в: *Hertz R.* Mélanges de Sociologie religieuse et de Folklore. P., 1928. P. 229 sq.), равно как и о бессарабской секте иннокентистов, позволяют сделать вывод о возможности существования аналогичных священных оргий и в других странах.

VIII, 3. ГОРАКХНАТХ, МАТСЬЕНДРАНАТХ И 84 СИДДХА

По поводу Горакхнатха и йогинов канпхата см.: *Khakhar D. P.* History of the Kānphatas of Kacch // IA 1878/VII: 47–53; *Leonard G. S.* Notes on the Kānphatayogis // IA 1878/VII: 298–300; Crooke 1896/III: 153–159; *Tessitori L. P.* Yogis (Kanphata) // HERE/XII: 833–835; *Singh M.* Gorakhnāth and Medieval Hindu Mysticism. Lahore, 1937; Briggs 1938; Dasgupta 1946: 219–287, 442–460. О культе Горакшанатха в Бенгалии см.: *Mitra S. C.* On the Cult of Gorakṣanātha in Eastern Bengal // JDL 1926: 16–21. Данный бог является покровителем коров; см. также: *Он же.* On the Cult of Gorakṣanātha in the District of Rangpur in N. Bengal // JASB 1927/XIV: 1–5; *Briggs G. W.* The Chamars. Madras, 1920. P. 149 sq.

О Матсьендранатхе см.: Tucci 1930: 133 sq.; Levi 1905–1908: 347 sq.; Bagchi 1934: 8–32; Dasgupta 1946: 442 sq.

О 84 сиддхах см.: Grünwedel 1916: 133–228: гуру Удхили – p. 205–206; Индрапала и Луипа – p. 215–216; гуру Луипа – p. 143 sq.; Лилапада – p. 144; Вирупа – p. 145–147; Домби – p. 147–148; Горакхнатх – p. 153–154; Чапари – p. 201–202; Вьяли – p. 221–222; Каруни и Нагарджуна – p. 165–167 sq. См. также: Tucci 1930: 138; Waddell 1939: 42; *Lévi S.* Un nouveau document sur le bouddhisme de basse époque dans l'Inde // BSOAS 1931/VI: 417–429; о Нагарджуне – p. 420–421; *Sāṅkṛtyāyana R.* Recherches bouddhiques // JA 1934: 195–230; Bagchi 1934: 20 sq.; Briggs 1938: 136 sq.; Dasgupta 1946: 232 sq.; *Ramana Sastri V. V.* The Doctrinal Culture and Tradition of the Siddhas // Cultural Heritage of India, Sri Ramakrishna Centenary Volume. Vol. II. P. 303–319; De 1938–1939: 15 sq. (Куккурипада, Луипа, Матсьендранатх, Горакхнатх, Канхупа и т. д.). О связях с алхимией см. выше, с. 254.

VIII, 4. ПОГРЕБЕНИЕ АСКЕТОВ

Обычай хоронить аскетов и йогинов в земле (вместо того, чтобы сжигать их тела) существует в Индии с давних времен; см.: Keith 1925: 417, n. 3. В «Вайкханаса-смарта-сутре» (V. 8) описываются способы погребения йогинов, яти (тела последних должны быть захоронены поблизости от проточной воды) и санньяси (там же, X. 8). Считалось естественным не предавать огню тела тех, кто достиг освобождения, чья душа уподобилась Богу. Аскеты погребались в медитативных позах, над их могилами воздвигались

лингамы. Многие из этих могил позднее превратились в храмы. В. Симпсон полагал, что именно этот обычай лежит в основе индийской религиозной архитектуры (см.: *Simpson W.* Some suggestions of Origin in Indian Architecture // JRAS 1888/XX: 49–71).

> Тела монахов (в отличие от тел всех прочих индусов) погребаются в земле; на [монастырском] кладбище можно насчитать до 200 могил. Тела погребаются в сидячем положении; могилы простых послушников покрывают кирпичной кладкой высотой от трех до четырех футов, однако для монахов более высокого звания необходимы уже храмы; внутри каждого такого храма – непосредственно над телом умершего – в обязательном порядке воздвигается лингам. Возможно, что лингамы воздвигали также и над могилами послушников <...>. В окрестностях Гаи и Бодха-гаи находится несколько монастырей индуистских санньяси, и рядом с каждым из них можно увидеть подобное кладбище» (Ibid.: 56).
>
> Аскеты погребаются в йогических позах, тех самых, с помощью которых им удалось достичь освобождения. Лингамы, воздвигнутые над могилами, указывают на то, что покойные отныне «едины с Шивой».

См. также: Archaeological Survey of India, Southern Circle. Calcutta, 1907–1926: In 11 vol./ 1911–1912: 5.

> Санньяси не сжигаются, но погребаются в земле, и над местом погребения воздвигается алтарь вместе с лингамом; Ibid./1915–1916: 34: Над могилами санньяси <...> иногда воздвигаются каменные платформы <...> и каменные лингамы, возвещающие миру о том, что погребенный воплощен отныне в священном облике Шивалингама ([эти фрагменты цитируются Кумарасвами в статье]: *Coomaraswamy A.* Indian Architectural Terms // JAOS 1918: 264).

В некоторых местностях череп йогина разбивают, для того чтобы дать выйти «душе и дыханию». Д. Оман следующим образом описывает церемонию, которую он наблюдал в окрестностях Мадраса:

> Тело садху было помещено в сидячем положении в могилу, посыпано солью и покрыто землей – но так, чтобы видна была бритая макушка. Затем о голову йогина принялись разбивать кокосовые орехи, для того чтобы, расколов череп, позволить плененной душе выйти на свободу. Осколки кокосовых орехов, разбитых ради освобождения души умершего, пользуются большим спросом у всех участников подобных обрядов (Oman 1903: 157; см. также: Dubois 1825/II, ch. 36.).

Обычай разбивать на похоронах череп отмечен и в других местах. В Малайзии считают, что душа покидает тело через макушку. Напомним, что семанги, погребая своих знахарей хала (hala), закапывают их в землю не полностью, оставляя голову снаружи; см.: *Schebesta P.* Les Pygmées. P., 1940. P. 154.

VIII, 5. ЙОГИНЫ И ФАКИРЫ

Было бы любопытно проследить первые упоминания йогинов и «факирских чудес» в европейской литературе. Некоторые из таких упоминаний приводит Гарбе (Garbe 1896: 47–48). См. также: *Он же.* Über den willkürlichen Scheintod indischer Fakirs // Beiträge zur indischen Kulturgeschichte. Berlin, 1903. P. 199 sq. Пассаж из книги Хонигбергера (*Honigberger J. M.* Thirty-five years in the East. L., 1852) о йогине Харида-

се, который в течении 40 дней оставался погребенным под землею, приводится в приложении к книге «An Introduction to the Yoga Philosophy» (Allahabad, 1925. P. 64–70) Рая Бахадура Шриши Чандры Видьярнавы. Уилсон (Wilson 1958: 133, n.) приводит почерпнутую из «Азиатского ежемесячника» (Asiatic Monthly Journal. March 1829) историю йогина, который в течение значительного времени (12–40 минут) мог парить в воздухе. Он соглашался демонстрировать это «чудо» где угодно и «совершенно бесплатно». Тот же йогин мог в течение нескольких часов находиться под водою. «Он отказывается объяснять, как это у него получается, и говорит только, что это ему привычно». Моньер-Вильямс (см.: *Monier-Williams M.* A Case of Samadh in India. P. 265 // IA 1878/VIII: 264–266) также описывает йогические чудеса – как те, которые он наблюдал непосредственно, так и те, о которых слышал. Обширная библиография посвящена «трюку с веревкой», см.: *Schmidt R.* Fakire und Fakirtum. Berlin, 1921. P. 167 sq.; Massignon 1922/I: 80 sq. («трюк с веревкой» в мусульманских агиографических легендах); Marco Polo 1921/I: 318 sq.; Silva Gadelica: a collection of tales in Irish with extracts illustrating persons and places: In 2 vol. / Ed. and tr. H. S. O'Grady: L., 1892. Vol. II. P. 321 («чудо с веревкой», приписывавшееся Мананнану Мак Лиру, богу моря). Оман (Oman 1903: 383–384) приводит выдержку из «Civil and Military Gazette» (Lahore. May 1895), где повествуется о йогине, который провел погребенным под землей 10 дней, после чего дал подробное описание небесного мира.

Левитация, «несгораемость» и прочие факирские чудеса известны не только в Индии (см.: *Leroy O.* La Lévitation. P., 1928; *Он же.* Les hommes-salamandres. P., 1931).

О тантрических аскетах и йогинах повествуют арабские, персидские и китайские путешественники. «В Индии проживает племя, называемое байкарджи. Эти люди ходят нагими, и волосы покрывают у них все тело, равно как и срамные части. Они отращивают ногти, превращая их в острые кинжалы, и не стригут их до тех пор, пока те не обломаются сами. Жизнь их подобна жизни странствующих монахов; каждый носит на шее человеческий череп», – писал Абу Зайд аль-Хасан из Сирафа (цит. по: *Reinaud J. T.* Relation des voyages faits par les Arabes et les Persans dans l'Inde et a la Chine, dans le IX siècle de l'ère chrétienne: In 2 t. P., 1845/I: 133–134. Сходные описания можно найти в: Reinaud 1849. Ма Хуань в своем описании Кохина сообщает о «чоки (йогинах), чей образ жизни не менее суров, чем у китайских даосов, но которым, однако, позволено жениться» (*Phillips G.* Mahuan's Account of Cochin, Calicut and Aden. P. 343 // JRAS. April, 1896. P. 341–351). Также о йогинах Кохина см.: *Rockhill W. W.* Notes on the relations and trade of China with the Eastern Archipelago and the coasts of the Indian Ocean during the fourteenth century // T'oung Pao 1915/XVI: 450–451, где цитируются пассажи из сочинений Ибн Баттуты, Никколо ди Конти и Дуарте Барбозы, посвященные йогинам Малабара. Другие описания можно найти в: Fryer 1912/I: 138; II: 35 (об аскете, носившем золотое кольцо на половом органе); II: 77 (о лингаятах); II: 104.

Не стоит забывать, что йогины и садху, странствовавшие по всей Индии, повсюду основывавшие монастыри и храмы, внесли большой вклад в дело духовного объединения страны. Пусть даже и разделенные на бесчисленные секты, они весьма мало отличались друг от друга в своей аскетической практике и в своем мистическом «делании». В средние века индийские религиозные ордены стали организовываться наподобие воинских объединений. Существовали в Индии и своеобразные аскетические «рыцарские ордены», созданные, по всей видимости, с целью защиты правоверных индуистов от мусульман. Со временем в некоторых областях Индии эти квази-воинские объединения превратились в самые настоящие орды, терроризировавшие деревенское население. Британская администрация запретила все организации подобного рода и разоружила их членов; однако их гербы до сих пор можно видеть в некоторых храмах, и во время Кумбха-мелы[194*] санньяси устраивают шествия с деревянными пиками, некогда являвшимися символом одного из таких объединений. См.: *Farquhar J. N.* The

Fighting Ascetics of India // Bulletin of the John Rylands Library. Manchester, 1925. Vol. 9. P. 431–452; *Он же.* The Organisation of the Sannyāsīs of Vedānta // JRAS. July 1925. P. 479–486. Многочисленные неизданные документы, посвященные деятельности «рыцарей-аскетов» в XVIII в., опубликованы в: *Ghosh R. S. J. M.* Sannyasi and Fakir Raiders in Bengal. Calcutta, 1930.

VIII, 6. О ПОЗДНЕМ БУДДИЗМЕ И «КРИПТО-БУДДИЗМЕ»

Махопадхьяя Харапрасад Шастри одним из первых привлек внимание к позднему буддизму; см. статью Нарендры Натха Ло, посвященную этому автору, и библиографию его произведений в IHQ 1933/IX: 307–414 (особо – p. 356–396). Отметим следующие работы Шастри: *Shastri H.* Buddhism in Bengal since Muhammadan Conquest //JRASBe 1895/I, особо p. 57 sq.; *Idem.* The Discovery of Living Buddhism in Bengal. Calcutta, 1897. Богатый материал (особый интерес представляют фрагменты из «Шунья пураны») можно найти в: *Vasu N. N.* The Modern Buddhism and its followers in Orissa. Calcutta, 1911: сохранившиеся представления о шунье и дхарме – p. 45 sq.; культ дхармы – p. 14, 21, 111 sqq. См. также: *Neog M.* The Worship of Dharma in Assam // JRASBe 1951: 219–224. Ступы и чайтьи, до недавнего времени возводившиеся в Бенгалии и в провинции Орисса, наглядно свидетельствуют о живучести народного буддизма: Vasu 1911: 139 sq.; см. также: *Chanda R.* Bhanja Dynasty of Mayurbhanj and their ancient Capital Khiching. Mayurbhanj, 1929: отчет об археологических раскопках 1922–1925 гг. О деградировавших формах буддизма см.: *Sarkar B. K.* The Folk-Element in Hindu Culture. L., 1917. P. 169, 181 sq. sqq.; *Bagchi P. C.* Decline of Buddhism in India and its causes // Sir Asutosh Mookherjee Silver Jubileé Volumes. Calcutta, 1925. Vol. III. P. 405–421. «Шунья пурана» была издана H. H. Васу (Pariṣat edition); существует и новое издание Чаручандры Банерджи (вместе со статьями М. Шахидуллы, Басанта Кумара Чаттерджи и самого Чаручандры Банерджи, представляющими большой интерес). О культе Дхармы см.: Dasgupta 1946: 297–358, 461–478.

Об укорененности крипто-буддизма в народной среде см.: *Mitra S. C.* Some curious cults of Bengal // JASBe/XI: 446–454. О позднем (XIV в.) буддизме за пределами Бенгалии и Ориссы (Мадрас, Пенджаб, Коромандел и т. д.) в описании индийского путешественника, жреца Дхъяны Гхадры см.: *Waley A.* New Light on Buddhism in Medieval India // MCB 1931–1932/I: 355–376.

VIII, 7. ЙОГИНИ, ДАКИНИ, ЯКШИ, ДУРГА

О влиянии аборигенных и экзотических культов на тантризм см.: Tucci 1930: 156 sq.; *Он же.* Tracce di culto lunare in India. P. 423. n. 1 // RDSO 1929–1930/XII: 419–427; *Bagchi P. C.* On foreign element in the Tantra // IHQ 1931/VII: 1–16; о возможном иранском влиянии на буддистскую иконографию см.: *Grünwedel A.* Alt-Kutscha: Archäeologische und religionsgeschichtliche Forschungen an Temara-Gemälden aus buddhistischen Höhlen der ersten acht Jahrhunderte nach Christi Geburt // Veröffentlichungen der Preußischen Turfan-Expeditionen. Berlin, 1920. Pt. I. P. 54 sq.

Богатый материал, посвященный индийским культам растительности, можно найти в: *Meyer J. J.* Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation: In 3 vol. Zürich–Leipzig, 1937 и *Viennot O.* Le culte de l'arbre dans l'Inde ancienne. P., 1954. О Дурге см. также: *Ghosha P.* Durgā Pūjā. Calcutta, 1841; *Payne E. A.* The Śaktas: An introductory and comparative study. L.: Oxford University Press, 1933; *Konow S.* A european parallel to the Durgā Pūjā // JRASBe 1925: 315–324; Koppers 1941 и др. О связях

тантризма с женской магией см.: Koppers 1941: 783 sq. и *Roy S. N.* The witches of Orissa // JAnthrSB 1929/XIV: 185–200. О якшах, якшини, дакини см.: *Péri N.* Hārītī, la Mère-des-démons // BEFEO 1917/XVII: 1–102, особо p. 38 sq.; p. 81 sq. – тантрический культ, низшая магия и т. д. См. также: *Filliozat J.* Étude de démonologie indienne: Le Kumāratantra de Rāvaṇa. P., 1937, и статью: *Eliade M.* Notes de démonologie // Zalmoxis. 1938/I: 197–203; *Coomaraswamy A. K.* Yakṣas: In 2 vol. // Smithsonian Miscellaneous Collection. Washington. 1928–1929; *Linossier R.* Les peintures tibétaines de la collection Loo // Études d'orientalisme publiées par le Musée Guimet à la mémoire de Raimonde Linossier: In 2 vol. P., 1932. Vol. I. P. 1–97, особо p. 53 sq.; *Banerjee J. N.* Some Folk Goddesses of Ancient and Mediaeval India // IHQ 1938/XIV: 101–109; *Lalou M.* et *Przyluski J.* Yakṣa et Gandharva dans le Mahāsamayasuttānta // HJAS 1938/III: 40–46; *Masson J.* La religion populaire dans le Canon bouddhique Pāli. Louvain, 1942. P. 126–131; *Autran Ch.* L'Épopée hindoue. P., 1946. P. 170–190.

О мотиве «женщины и дерева»: *Vogel J. P.* The Woman and Tree or śālabhañjikā in Indian Literature and Art // ActO 1929/VII: 201–231; о якшах, защитниках ступ, см.: *Chanda R.* Mediaeval Sculpture in Eastern India, p. 236 // JDL 1920/III: 225–246.

О чайтьях: *Dikshitar V. R.* Origin and Early History of Caityas // IHQ 1938/XIV: 440–451; в Южной Индии: *Subramanian K. R.* Buddhist Remains in Āndhra and the History of Āndhra between 225 and 610 A. D. Madras, 1932. P. 24 sq.; *Ramanayya N. V.* An Essay on the Origin of the South Indian Temple. Madras, 1930. P. 53 sq.; в Тибете: *Tucci G.* Mc'od Rten e Ts'a Ts'a nel Tibet indiano ed occidentale // Indo-Tibetica. Roma, 1932/I: 24 sq.

О якшах и якшини в джайнской иконографии см.: *Burgess J.* Digambara Jaina Iconography. P. 464 // IA. Dec. 1903. P. 459–464.

О питхах см.: *Sirkar D. Ch.* The Sākta Pīthas // JRASBe 1948/XIV: 1–108.

VIII, 8. ДРАВИДСКОЕ ВЛИЯНИЕ

Не так давно изменения в индо-арийских языках объясняли дравидским влиянием; см., к примеру: *Caldwell R.* A Comparative Grammar of the Dravidian or South-Indian Family of Languages. L., 1913; *Konow S.* Munda and Dravidian Lanquages // *Grierson G. A.* Linguistic Survey of India: In 11 vol and 19 pt. Calcutta 1903–1928. Vol. IV (1906). P. 278 sq.; *Chatterji S. K.* The Origin and Development of the Bengali Language: In 3 vol. Calcutta, 1926. Vol. I. P. 174 sq. В частности, Колдуэлл объяснял дравидским влиянием характер санскритских флексий и появление церебральных. Однако тенденция к церебрализации наблюдается уже в индо-иранском праязыке; см.: *Bloch J.* Sanskrit et dravidien // Bulletin de la Société de Linguistique de Paris. 1924. Vol. XXV. P. 1–24; Bloch 1930: 730–744; *Он же.* L'Indo-Aryen du Véda aux temps modernes. P., 1934. P. 321–331. Феномен церебрализации отмечен также в языках мунда; см.: Bloch 1930: 731–732; *Przyluski J.* Un ancien peuple de Penjab: Les Udumbara // JA 1926. По мнению Жюля Блоха, на санскрит (особенно в том, что касается словаря) наибольшее влияние оказали именно языки мунда (см. примеч. VIII, 10).

Выдвигались гипотезы о связях дравидского и этрусского, дравидского и уральских языков; см.: *Schrader O.* Dravidisch und Uralisch. P. 81 sq. // ZII 1925/III: 81–112; *Burrow T.* Dravidian Studies, IV: The Body in dravidian and uralian // BSOAS 1944/XI: 328–356.

Об антропологии и этнологии дравидов см.: *Montadon G.* La Race, les Races. P., 1933. P. 174–177; *Он же.* Traité d'ethnologie culturelle. P., 1934. P. 180 sq.; *Kroeber A. L.* Anthropology. N. Y., 1923. P. 478 sq.

Материалы и библиографию по религиозной жизни дравидских народов и грамадэвата можно найти в: Oppert 1893; *Elmore W. T.* Dravidian Gods in Modern Hindu-

ism. N. Y., 1913; *Whitehead H.* The Village Gods of South India. Madras, 1921. См. также: *Roy S. Ch.* Oraon Religion and Customs. Ranchi, 1928; *Chandler J. S.* Names of God in the Tamil Language which denote his Oneness // JAOS 1925/45: 115–118; *Von Ehrenfels O.R.* Traces of a Matriarchal Civilisation among the Kolli Mailayālis // JRASBe 1943/IX: 29–82.

Влияние дравидских религиозных представлений на индуизм было весьма значительным; однако представляется преувеличенной точка зрения Дж. В. Брауна (*Brown G. W.* The Sources of Indian Philosophical Ideas // Studies in Honour of Maurice Bloomfield. Oxford, 1920. P. 75–88), приписывавшего дравидское происхождение всем вообще великим прозрениям и фундаментальным концепциям индийской мысли.

О пудже см.: *Charpentier J.* The Meaning and Etymology of Pūjā // IA 1927: 93–99, 130–136; *Przyluski J.* Totémisme et végétalisme dans l'Inde // RHR 1927: 347–364.

«Грама-дэвата» могут принимать любой облик; в «Грама-дэвата-пратиштхе» в числе «грама-дэвата» упоминаются «череп Брахмы», «голова Вишну», «череп Ренуки», «лицо Драупади», «тело Ситы», праматхи (свита Шивы), паришады (свита Вишну), всевозможные демоны, йогини, статуи Шакти из дерева, камня или глины и т. д. (Oppert 1893: 455).

VIII, 9. ЗМЕИ, ДРАКОНЫ, НАГИ

О культе и символизме змеи см.: *Vogel J. P.* Serpent Worship in ancient and modern India // ActO 1924/II: 279–312, особо – p. 305 sq. – о нагах в Кашмире и Пенджабе (ср.: *Beotra B. R.* Gods and Temples in the Suket States // JRASBe 1931: 165–176, особо p. 170 sq.); *Vogel J. P.* Indian Serpent-Lore or the Nāgas in Hindu Legend and Art. L., 1926. P. 35 sq.; *Winternitz M.* Der Sarpabali, ein altindischer Schlangenkult // MAGW 1888/XVIII: 25 sq. Устарела гипотеза Ф. Олдхэма (*Oldham C. F.* The Sun and the Serpent. L., 1905), видевшего в нагах некие племена, полагавшие, что спустились на землю с солнца. Г. Керн первым усмотрел связь нагов с водой (М. Элиаде, очевидно имеет в виду: *Kern H.* Over den vermoedelüken orsprong der Naga-vereering // Bijdragen tot de taal-, land en volkenkunde van Ned. Indie. 1916. Vol. 72. – *Ред.*). Драконы и змеи отождествляются с «хозяевами местностей», с «автохтонным населением»; см.: Autran 1946: 66–169. О метафизическом символизме змеи (вселенная до возникновения форм, единство, предшествующее любому творению) см.: *Coomaraswamy A.* The darker side of the Dawn. Washington, 1938; *Он же.* Sir Gawain and the Green Knight: Indra and Namuci // Speculum (Cambridge). January, 1944. P. 1–25.

В Индии офиолатрия[195*] с человеческими жертвоприношениями засвидетельствована только у племени кхаси в Ассаме: божественного змея звали У Тхлен. По поводу мифов об У Тхлене см.: *Gurdon P. R. T.* The Khasis. L., 1914. P. 175–178; *Raff K. U.* Folktales of the Khasi. L., 1920. P. 58–64. Недавний (1924 г.) случай подобного жертвоприношения описывается в *Mitra S Ch.* On a recent instant of the Khasi custom of offering human sacrifices to the Snake Deity, p. 5–6 // JAnthrSB 1924/XIII: 1–7.

О различиях в иконографии богов-нагов см.: *Combaz G.* L'Inde et l'Orient Classique. P., 1937. P. 56 sq.; ср.: *Он же.* Masques et Dragons en Asie // MCB 1939–1945/VII: 102 sq. – дракон; 136 sq. – макара (makara) в Индии; 172 sq. – дракон в Китае.

Я. Пшылуски в своей статье *Przyluski J.* La princesse a l'odeur de poisson et la Nāgī dans les traditions de l'Asie Orientale // Études Asiatiques 1925/II: 265–284 исследует легенды, в которых отражены те или иные аспекты приморской цивилизации Юго-Восточной Азии. «Основная идея этих легенд: одна из тех религиозно-магических сил, которые "превращают в героев", пребывает в воде <...>. Мы наблюдаем резкое отличие от идеологии континентальных народов – индоарийцев и китайцев, боги которых населяют вершины гор и верхние слои атмосферы. В Китае божественная сила и власть нисходят сверху; император является Сыном Неба» (там же, p. 281). Пред-

ставление о сакральной силе воды тесно связано с представлением о том, что высшая власть в мире принадлежит женщинам и может быть получена только от женщин. См. также: *Он же*. Dragon chinois et Nāga indien // Monumenta Serica (Pekin) 1938/III. 2: 602 sq.; *Он же*. Le Prologue-cadre des Mille et une Nuits et le thème du svayaṃvara: Contribution a l'histoire des contes indiens // JA 1924: 101–137 – следы матриархальных представлений в индийских сказках, в Камбодже, в китайском фольклоре и т. д.

О символизме воды см. наши книги: Eliade 1949: 168 sq.; Eliade 1952: 164 sq.

VIII, 10. МУНДА, ПРОТО-МУНДА

В основных чертах библиографию до 1933 г. можно найти в: *Régamey C.* Bibliographie analytique des travaux relatifs aux éléments anaryens dans la civilisation et les langues de l'Inde // BEFEO 1934: 429–566. Пионером в изучении мунда явился Вильгельм Шмидт, обнаруживший связи между мон-кхмерскими языками и языками Малайзии; см. *Schmidt P. W.* Die Monkhmervölker, ein Bindelglied zwischen Völkern Zentralasiens und Austronesiens // Archiv für Anthropologie. 1906. P. 55–109. Описание языков мунда см. в: Grierson 1903–1928/IV (1906): 1–275; I: 32–38. *С. К. Чаттерджи* (The Study of Köl // Calcutta Review. 1923. P. 455 sq.) предпочитает называть эту лингвистическую группу коларийской (от *kôl*, «ариизированной» формы слова «человек» в языке прото-мунда).

О влиянии австроазиатских языков и культуры на санскрит и культуру индоевропейцев см.: *Lévi S.* Préaryen et prédravidien dans l'Inde // JA 1923: 1–57; *Przyluski J.* De quelques noms anaryens en indo-aryen // Mémoires de la Société de Linguistigue de Paris. 1920–1922. Vol. 22. P. 205–210; *Он же*. Emprunts anaryens en indo-aryen // Bulletin de la Société de Linguistique. 1923. Vol. 24. P. 118–123: *санскр.* лангала (lāṅgala – плуг), лагуда (laguḍa – посох), линга (liṅga); общеавстроазиатский корень lak; Ibid.: 255–258: название бетеля в австроазиатских языках; Ibid. Vol. 25. P. 66–75: *санскр.* бана (bāṇa – стрела), австроазиатские слова типа *panah*; Ibid. Vol. 26. P. 98–103: слово, обозначающее слона и т. д.; Ibid. Vol. 30. P. 196–201; *Он же*. La numération vigésimale dans l'Inde // RO 1926/IV: 230–237; *Он же*. Bengali Numeration and Non-Aryan Substratum (английский перевод см. в: Bagchi 1929: 25–32; *Kuiper F. B. J.* An Austro-Asiatic Myth in the Rigveda // Mededelingen der koninklijke Nederlandsche Akademie van Wetenschappen. Amsterdam, 1950. Vol. 13. P. 163–182: стрела Индры пробивает гору и поражает находящегося по ту сторону кабана; *Он же*. Proto-Muṇḍa Words in Sanskrit // Verhandeling der koninklÿke Nederlandsche Akademie van Wetenschappen. Amsterdam, 1948. Vol. 51; *Он же*. Muṇḍa and Indonesian // Orientalia Nederlandica. Leiden, 1948. P. 372–401.

Что же касается миграции австроазиатских народов в Индию, то по этому поводу уместно привести мнение Поля Риве: «В незапамятные времена имел место целый ряд миграций из Южной Азии или из Индонезии; веером распространившись по Тихому и Индийскому океану, они достигли на востоке Нового Света, на севере – Японии, на западе – Европы и Африки» (*Rivet R.* Les Océaniens. P. 250 // JA 1933: 235–256). Согласно Риве, первая волна эмиграции была «австралийской», вторая – «меланезийской». В окрестностях Бенареса обнаружены петроглифы, довольно близко напоминающие австралийские. Употребление бумеранга известно на Сулавеси, в Юго-Восточной Индии и в Гуджарате (Ibid.: 236). «Я нахожу все новые и новые подтверждения тому, что в бассейне Средиземного моря и на более или менее обширных пространствах Африки существовал некий океанический субстрат, оказавший влияние на народы, появившиеся в этом регионе позднее» (*Rivet P.* Sumérien et Océanien. P., 1929. P. 8). Центром, откуда исходили эти миграции, являлась, несомненно, Южная Азия или Индонезия (Ibid.: 9). Напротив, Р. Хайне-Гельдерн полагает, что появление дравидов в Индии предшествовало появлению там австроазиатских племен; см.: *Heine-*

Geldern R. Ein Beitrag zur Chronologie des Neolithikums in Südostasiens // Festschrift W. Scmidt. Wien, 1928. P. 809–843: о миграциях мунда – p. 814–830; *Он же.* Urheimat und früheste Wanderungen der Austronesiens // Anthropos 1932/XXVII: 543–619. См. также: *Tauber C.* Entwicklung der Menscheit von der Ur-Australiern bis Europa auf Grund der neusten Forschungen über die Wanderungen der Ozeaniern. Zürich–Leipzig, 1932.

Превосходное исследование культурной стратиграфии различных народностей Индии можно найти в: *Niggemeyer H.* Totemismus in Vorderindiens // Anthropos 1932/XXVII: 407–461; 1933/XXVIII: 579–619.

О полинезийском влиянии в Южной Индии см.: *Hornell J.* The Origin and Ethnological Significance of the Indian Boat designs // MASB 1920/VII. Fasc. 3; *Он же.* The Boats of Ganges. MASB 1921/VIII. Fasc. 3. Сравнительное исследование культур Суматры и Индии: *Dasgupta H. C.* A few Types of Indian Sedentary Games // JRASBe 1926/22: 143–148, 211–214; *Он же.* On a type of Sedentary Game prevalent in Shahpur // JRASBe 1930/26: 411–412: *шер-бакр*, «тигр-коза» – игра, засвидетельствованная в Ориссе, в Тибете и на Суматре.

См. также: *Ruben W.* Über die Literatur der vorarischen Stämme Indiens // Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 1952. Heft 15.

VIII, 11. ХАРАППА И МОХЕНДЖО-ДАРО

Sir John Marshall. Mohenjo-Daro and the Indus culture: In 3 vol. L., 1931; *Mackay E.* The Indus Civilization. L., 1935; *Vats M. S.* Excavations at Harappā: In 2 vol. Delhi, 1940; *Mode H.* Indische Frühkulturen und ihre Beziehungen zum Westen. Basel, 1944 (P. 165–171 – библиография); *Heras H.* More about Mohenjo-Daro // NIA 1939/I: 637–641; *Gelpke F.* Induskultur und Hinduismus: Vorarische Elemente der indischen Kultur // Ostasiatische Zeitschrift. 1941/XVII: 201–205; *Golubev V.* Essais sur l'art de l'Indus: L'homme au Châle de Mohenjo-Daro // BÉFEO 1940/38: 255–280: по поводу фигуры так называемого «медитирующего йогина»; автор статьи полагает, что речь идет об изображении жреца; влияние переднеазиатской скульптуры. Все эти проблемы освещены в превосходной обзорной работе Стюарта Пиготта: *Piggott S.* Prehistoric India. Harmondsworth: Penguin Books, 1950. P. 132–213 – Хараппа и Мохенджо-Даро.

Попытки расшифровать письменность цивилизации Инда предпринимались бесчисленное количество раз; см., напр.: *Hevesy W., von.* The Eastern Island and the Indus Valley Scripts // Anthropos 1938/33: 808–814. См. также: *Heine-Geldern R., von.* Die Osterinselschrift // Ibid.: 815–909; *Hrozny B.* Inschriften und Kultur der Proto-Inder von Mohenjo-Daro und Harappā // Archiv Orientalny. 1941/XII: 192–259; XIV: 1–102. О растительных культах цивилизации Инда см.: *Viennot O.* Le Culte de l'arbre dans l'Inde ancienne. P., 1954. P. 7–19.

IX, 1. РАСПРОСТРАНЕНИЕ ЙОГИЧЕСКИХ ПРАКТИК И КУЛЬТУРНЫЕ КОНТАКТЫ ИНДИИ С ДРУГИМИ СТРАНАМИ

О тибетской йоге см.: *Waddell L. A.* Lamaism in Sikhim // The Gazetteer of Sikhim. Calcutta, 1894. P. 241–392, особо p. 305 sq. («медитативные позы» и дыхательные практики); *David-Néel A.* L'entraînement psychique chez les Thibétains // Bulletin de l'Institut Général Psychologique. P., 1927. № 4–6. P. 179–207; *она же.* Mystiques et Magiciens du Thibet. P., 1929. P. 245 sq. См. также: *Bacot J.* La Poete tibetain Milarépa. P., 1925. P. 200 sq.; *Evans-Wentz W. Y.* Tibet's Great Yogi Milarepa. Oxford, 1928. P. 194 sq.; *Он же.* Le Yoga

tibétain et les doctrines secrètes. P., 1938; *Grünwedel A.* Die Legenden des Nāropa, des Hauptvertreters des Nekromanten- und Hexentums. Leipzig, 1933. См. также статью Дж. Туччи: *Tucci G.* Apropos the Legend of Naropa // JRAS 1935. P. 677–688; *Hummel S.* Die lamaistischen Tempelfahnen und ihre Beziehung zu Yoga // Tribus. Stuttgart, 1952–1953/I: 239–352. О йоге в Монголии см.: *Pozdnejev A M.* Dhyāna und Samādhi im mongolischen Lamaismus // Zeitschrift für Buddhismus 1926/VII: 378–421. О дхъяне (*чань*) в Китае см.: Conze 1952: 199 sq.; *Blofeld J.* The Path of Sudden Attainment: A treatise of the Ch'an (Zen) School of Chinese Buddhism by Hui Hai of the T'ang Dynasty. L., 1948; о дзен см.: *Suzuki D. T.* Essays in Zen Buddhism: In 3 vol. L., 1927, 1933, 1934; *Он же.* Introduction to Zen Buddhism. L., 1949; *Он же.* Manual of Zen Buddhism. Kyoto, 1935 – переводы текстов.

Буквально обо всем, что касается распространения индийских духовных практик в Индонезии, можно узнать из фундаментального исследования Пауля Муса; Mus 1935. См. также: *Przyluski J.* Le bouddhisme tantrique à Bali d'après une publication récente // JA 1931: 159–167: яванский тантризм близок тантризму японской секты сингон, однако находится на более ранней стадии развития (Ibid.: 160). О культурных связях Индии и Китая см.: *Cutts E. H.* Chinese-Indian contacts prior to the latter half of the first century // IHQ 1938/XIV: 486–502; *Bagchi P. C.* India and China: A thousand years of cultural relations. Bombay, 1950. P. 221–222 (библиография).

Материалы и основную библиографию о культурных связях Индии и Европы можно найти в: *Lubac H., de.* La rencontre du boudhisme et de l'Occident. P., 1952; *Lamotte E.* Les premières relations entre l'Inde et l'Occident // La Nouvelle Clio 1953/V: 83–118; об индийском влиянии см.: Mémorial Sylvain Lévi. P., 1937. P. 190, 206–207, 210–212 sq.; *Mauss M.* Rapports historiques entre la mystique hindoue et la mystique occidentale. P., 1928. «Уже Лассен отметил, что процесс подготовления к экстазу Плотин понимает точно так же, как понимается он в буддизме и в различных течениях брахманизма <...>. В магическом папирусе II века упоминаются некоторые из индийских религиозных представлений. Исида уподобляется здесь Майе, матери Будды, являющейся одновременно воплощением Великой мировой иллюзии» (см.: *Norden E.* Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee. Leipzig, 1924. P. 112). См. также: *Lubac H., de* Textes alexandrins et bouddhiques // Recherches de science religieuse 1937/27: 336–351; *Filliozat J.* La doctrine des brāhmanes d'après Saint Hippolyte // RHR. Juillet–décembre 1945: 59–91; *Он же.* Les échanges de l'Inde et de l'Empire romain aux premiers siècles de l'ère chrétienne // Revue Historique. Janvier–Mars 1949. P. 1–29; *Он же.* La doctrine classique de la médecine indienne. P., 1949. P. 205 sq.

Проблема индийского влияния на христианскую теологию и мистику была подробно рассмотрена Эрнстом Бенцем в работе: *Benz E.* Indische Einflüsse auf die frühchristliche Theologie // Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Wiesbaden, 1951. № 3. P. 172–202; см. в первую очередь p. 197 sq.: Аммоний Саккас и распространение индийской философии в неоплатонических и христианских кругах Александрии. Однако не стоит забывать, что влияние осуществлялось и в обратном направлении: в «Ишварагите», позднем шиваитском подражании «Бхагавадгите», для обозначения йоги, понимаемой как слияние человеческой души с Богом (Ишвара = Шива), употребляется термин «сунапха» (sunaphā); его же можно встретить и в астрологическом трактате Варахамихиры (VI в.). Между тем, этот термин – греческого происхождения (Winternitz 1908–1922/III: 567, 569, 571): Плотин и Прокл используют слово сюнапхе (synaphê) для обозначения мистического слияния души и духа; см.: *Dumont P. E.* Sunaphā: Note sur un passage de l'Īśvaragītā du Kūrmapurāṇa // Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques de l'Académie royale de Belgique. Vol. XVII. P. 440–450. См. также: *Lacombe O.* Note sur Plotin et la pensée indienne // Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Sciences Religieuses. P., 1950. P. 3–17.

ДОПОЛНИТЕЛЬНАЯ БИБЛИОГРАФИЯ

С. 51 и примеч. I, 2 [Патанджали и тексты классической йоги]: *Hauer J. W.* Der Yoga: Ein Indischer Weg zum Selbst. Stuttgart, 1958 (см. также: *Hacker P.* Orientalistische Literaturzeitung. 1960, № 9–10); *Filliozat J.* La Nature du Yoga dans sa tradition // Études Instrumentales des Techniques du Yoga. P., 1963. P. I–XXVIII.

С. 54 и примеч. I, 1: *Van Buitenen J. A. B.* Studies in Sāṅkhya // JAOS 1956/LXXVI: 153–157; 1957/LXXVII: 15–25, 88–107.

С. 55 и примеч. I, 2: *Ritter H.* Al-Biruni's Übersetzung des Yogasūtra des Patañjali // Oriens 1956/IX: 165–200; *Pines S., Gelblum T.* Al-Biruni's Arabic Version of Patañjali's Yogasūtra: A translation of his first chapter and a comparison with related Sanskrit texts // BSOAS 1966/XXIX: 302–325.

С. 82 и далее: *Janacek A.* The «Voluntaristic» Type of Yoga in Patañjali's Yogasūtra // ArOr 1954/XXII: 69–87.

С. 93 [о зикре]: *Anawati G. C., Gardet L.* Mystique musulmane. P., 1961. P. 186–189, 193–233, 238–255.

С. 93–95 [об исихазме]: *Nölle W.* Hesychasm und Yoga // Byzantinische Zeitschrift/ XLVII: 95–103; *Von Ivanka E.* Byzantinische Yogis? // ZDMG/LII: 234–239. См. также: *Déchanet J. M.* Yoga chrétien en dix leçons. P., 1964.

С. 95 и далее: *Oberhammer G.* Meditation und Mystik in Yoga des Patañjali // Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd-Ostasiens, 1965/IX.

С. 123 и далее [тапас]: *Blair C. Y.* Heat in the Rig Veda and Atharvaveda // American Oriental Series. New Haven, 1961/45.

С. 126 и далее [дикша]: *Gonda J.* Change and Continuity in Indian Religion. The Hague. 1965. P. 315–462.

С. 136 и далее: *Zigmund-Cerbu A.* The Ṣadaṅgayoga // HR 1963/III: 128–134.

С. 193 и далее и примеч. VI, 1 [о литературе тантризма]: *Bharati A.* The Tantric Tradition. L., 1965, с обширной библиографией – p. 303–336; *Chakravarti C.* The Tantras: Studies on their Religion and Literature. Calcutta, 1963; *Gonda J.* Die Religionen Indiens: In 2 vol. Sruttgart, 1960–1963. Vol. II: Der jüngere Hinduismus. P. 26–52; *Bolle K. W.* The Persistence of Religion. Leiden, 1965, особо p. 1–78; *Hadanu H.* A Historical Study in the Problems concerning the diffusion of Tantric Buddhism in India // Religious Studies in Japan. Tokyo, 1959. P. 287–299; *Guenther H. V.* The Jewel Ornament of Liberation. L., 1959; *Он же.* Yuganaddha – The Tantric View of Life // Chowkhamba Sanskrit Series. Varanasi, 1964; *Он же.* The Life and Teachings of Nāropa, translated from the original Tibetan with a philosophical Commentary based on the Oral Transmission. Oxford, 1963; *Snellgrove D. L.* Buddhist Himalaya. L., 1957, особо p. 51–90, 202–211; *Он же.* The Hevajratantra: In 2 vol. L., 1959; *Wayman A.* The five-fold ritual symbolism of passion // Studies of Esoteric Buddhism and Tantrism. Koyasan, 1965. P. 117–144; *Chatterji S. K.* Tantra and Brahmanical Hinduism // Ibid.: P. 145–166; *Saunders E. D.* Some tantric techniques // Ibid.: P. 167–177; *Bolle K. W.* Devotion and Tantra // Ibid.: P. 217–228; *Padoux A.* Recherches sur la symbolique et l'énergique de la parole dans certains textes tantriques. P., 1963; Le Vijñānabhairava / Trad. et comm. par L. Silburn. P., 1961; Le Paramārthasāra d'Abhinavagupta / Trad. par L. Silburn. P., 1957; *Abhinavagupta.* Essenza dei Tantra (Tantrasāra) / Trad. par R. Gnoli. Torino, 1960; *Silburn L.* Techniques de la transmission mystique dans le Shivaisme du Cachemire // Hermes. (P.,) 1966–1967/IV: 158–175.

С. 202 и далее [мантры]: *Gonda J.* The Indian Mantra. Oriens 1963/XVI: 244–297.

С. 207 и далее и примеч. VI, 7 [мандала]: *Haarh E.* Contributions to the Study of Maṇḍala and Mudrā // ActO 1958/XXIII: 57–91; *Schubert J.* Das Reis-Maṇḍala // Asiatica, Festschrift F. Weller. Leipzig, 1954. P. 594 sq.; *Macdonald A.* Le Maṇḍala du Mañjuśrī-

mūlakalpa. P., 1962; *Hoffmann H.* Literaturhistorische Bemerkungen zur Sekoddeśaṭīkā // Beiträge zur indischen Philologie und Altertumskunde. Hamburg, 1951/VII: 140–147.

С. 210–212 и далее и тантрическая инициация: *Gonda J.* Change and Continuity in Indian Religion. The Haque, 1965. P. 435–447; Бхарати 1965: 185–198.

С. 227 и далее [Кундалини]: *Saunders E.D.* A Note on Śakti and Dhyānibuddha // HR 1962/I: 300–306; *Dekker G.* Der Kuṇḍalinī-Yoga // Asiatische Studien. 1955/IX: 51 sq.; Bharati 1965: 261 sq.

С. 230 и далее и примеч. VI, 10 [об «условном языке»]: Bharati 1965: 164–184.

С. 234 и далее и примеч. VI, 11 и 12: Ibid.: P. 244 sq.; *Wayman A.* Female Energy and Symbolism in the Buddhist Tantras // HR 1962/II: 73–111; *Bharati A.* Śakta and Vajrayāna: Their place in Indian Thought // Studies of Esoteric Buddhism and Tantrism. Koyasan, 1965. P. 73–99.

С. 242 и далее [любовные отношения типа паракийа рати]: *Dimock E. C.* The Place of the Hidden Moon: Erotic Mysticism in the Vaiṣṇava-Sahajīya Cult of Bengal. Chicago, 1966, особо p. 166 sq., 222 sq., 241 sq.

С. 269 и далее и примеч. VIII, 3 [Горакхнатх, Матсьендранатх и 84 сиддха]: *Schmidt T.* The Eighty-Five Siddhas. Stockholm, 1958.

С. 307 и далее и примеч. VIII, 11 [Хараппа и Мохенджо-Даро]: *Sullivan H. P.* A re-examination of the religion of the Indus civilization // HR 1964/IV: 115–125; *Cappieri M.* Ist die Indus-Kultur und ihre Bevölkerung wirklich verschwunden? // Anthropos 1965/LX: 719–762; Gonda 1965: 7–37.

Примеч. IV, 5 [панчаратры]: *Buitenen J. A., van.* The Name «Pañcarātra» // HR 1962/I: 291–299.

Примеч. VI, 1: «Йога и янтра» П. Г. Потта недавно была переведена на английский язык: *Pott P. G.* Yoga and Yantra: Their interrelation and their significance for Indian Archaeology. The Hague, 1966.

Примеч. VI, 3 [о джайнской йоге]: *Williams R. H. B.* Jaina Yoga: A survey of the mediaeval śravakācāra. L., 1963.

Примеч. VI, 4 [о мудрах]: *Saunders E. D.* Mudrā: A Study of Symbolic Gestures in Japanese Buddhist Sculpture. N. Y., 1960.

Примеч. VI, 8 [о литературе хатха-йоги]: *Brosse Th.* Études Instrumentales des techniques du Yoga: Expérimentation psychosomatique // Publications de l'École Française d'Extrême Orient. P., 1963. Vol. LII; *Bruno J.* Yoga et training autogène // Critique. Août–septembre, 1960. № 159–160. P. 781–807.

Примеч. VI, 12 [задержка дыхания и семени в Китае]: *Van Gulik R. H.* Sexual Life in Ancient China. Leiden, 1961.

Примеч. IX, 1 [распространение йогических практик]: *Li An-che.* The bKah-brgyud sect of Lamaism // JAOS 1949/LXIX: 51–59; *Chang Garma Ch'eng-Chi.* Teachings of Tibetan yoga. N. Y., 1963.

ПАТАНДЖАЛИ И ЙОГА

Patañjali et le yoga

[ВВЕДЕНИЕ]

В середине прошлого века доктор Дж.-М. Хонигбергер удивил научный мир рассказом о йогине Харидасе. В Лахоре, в присутствии пенджабского махараджи Ранджит Синга и его двора Харидас вошел в каталептическое[1*] состояние и был погребен в саду. Сорок дней бдительная стража охраняла «могилу». Когда йогина эксгумировали, он был без сознания, холодный и окоченевший. К голове его приложили горячие полотенца, его растерли, вдохнули в легкие воздух, сделав своего рода искусственное дыхание, и в результате Харидас вернулся к жизни.

У нас нет возможности проверить достоверность этой истории. Однако в подобном подвиге нет ничего неосуществимого. Некоторые йогины способны до такой степени замедлять свое дыхание, что соглашаются быть погребенными заживо на определенный срок. Но история Харидаса знаменательна и по другой причине: его владение йогой не содержало в себе никакой высшей духовности. Харидас был известен скорее как человек беспутный. Под конец он сбежал с одной женщиной и укрылся в горах. Там он и умер и был должным образом похоронен, согласно местным обычаям (см.: *Honigberger J. M.* Thirty-five years in the East. L., 1852. P. 126 sq.).

Очевидно, что для Харидаса йога была лишь факирской техникой[2*].

Но настоящую йогу, конечно, не следует путать со способностями факиров. Еще Будда остерегал своих учеников от обладания подобными умениями и их демонстрации: «Именно от того, что я вижу опасность в знании магических чудес (иддхи), они мне отвратительны и мерзки, и я стыжусь их» (см.: DN I. 212 sq.). Однако Будда сам долгое время занимался йогой, и буддизм не понять без йогических методов концентрации и медитации. Более того — неизвестно ни одного индийского духовного течения, которое не зависело бы от одной из многочисленных форм йоги. Потому что йога является особым измерением индийского духа. В конечном счете значительная часть духовной истории Индии как раз и состоит из истории многочисленных форм и аспектов того, что называется йогической практикой.

Это легко понять, если вспомнить, что с эпохи упанишад Индия серьезно занималась лишь одной большой проблемой — устройством человеческого существования. С непревзойденной строгостью философы, созерцатели, аскеты старались проанализировать различные «обусловленно-

сти» человеческого бытия. Поспешим добавить, что они делали это не ради того, чтобы прийти к точному и логичному объяснению человека (как, например, в Европе в XIX веке верили, что человека можно объяснить через его наследственную или социальную обусловленность), а для того, чтобы узнать, как далеко простираются обусловленные зоны человеческого существа, и *посмотреть, нет ли чего-то за их пределами*. По этой причине, задолго до появления психоанализа, индийские мудрецы и аскеты пришли к исследованию темных зон подсознательного: они установили, что физиологические, социальные, культурные, религиозные представления относительно легко разграничить и, следовательно, обуздать; бóльшие препятствия для аскетической и созерцательной жизни возникали из действия подсознательного, из санскар и васан[3*], то есть «насыщения», «осадков», «скрытых потенций», которые составляют то, что психоанализ определяет как содержание и структуру подсознательного. Впрочем, ценно не прагматическое предвосхищение некоторых современных психологических приемов, а его использование с целью «преодоления обусловленности» человека. Ибо для Индии познание систем «обусловленности» не могло заканчиваться само по себе; содержание подсознательного старались выявить для того, чтобы «сжечь» его[4*].

Далее мы увидим, какими методами йога рассчитывает прийти к этим удивительным результатам. Но нельзя не считаться с одним из самых больших открытий Индии – открытием сознания-свидетеля, сознания свободного от психофизиологических содержаний и их временнóй обусловленности, сознания «освобожденного» человека, то есть такого, которому удалось освободиться от временнóй зависимости и тем самым познать истинную, невыразимую свободу. Обретение абсолютной свободы является целью всех индийских философских учений, всех мистических практик, и именно через йогу, через одну из многочисленных форм йоги Индия надеялась ее достичь.

По этой причине некоторые йогины глубокой древности заслуживают того, чтобы войти в ряды «духовных учителей». Но поскольку мы ничего не знаем об их жизни, а зачастую даже их имен, мы включили имя Патанджали[5*] в заглавие этой небольшой книжки. Патанджали не менее легендарен, чем многие другие личности древней Индии, и ему приписывают авторство первого систематического трактата о йоге.

Глава I

ЙОГА ПАТАНДЖАЛИ

Yoga, jungere, jugum

Этимологически термин «йога» восходит к корню yuj, (юдж) «связывать вместе», «держать плотно связанным», «запрягать», «налагать ярмо», от которого произошли также латинские jungere, jugum, английское yoke и т. д. Слово *йога* обычно служит для обозначения любой *техники аскезы*, любого *способа медитации*. Естественно, эти методы аскезы и медитации были по-разному преподнесены многочисленными индийскими философскими течениями и мистическими движениями. Существует «классическая» йога, изложенная Патанджали в знаменитом трактате «Йога-сутры», и именно из этой системы следует исходить, чтобы понять место йоги в истории индийской философии. Но наряду с «классической» йогой существуют бесчисленные «народные», внесистемные формы йоги, а также небрахманистские йоги (например, буддийские, джайнские).

В сущности, сам термин *йога* допускает великое разнообразие значений: действительно, если этимологически yuj значит «соединять», то очевидно, что это соединение, которым должно закончиться действие связывания, предполагает как предварительное условие разрыв духа с внешним миром. Другими словами, освобождение не может осуществиться, если сначала не прервать связь с материальным миром, если не начать с освобождения от космического круговорота[6*], без чего никогда не достичь ни самопознания, ни владения собой.

Даже в своем «мистическом» значении, то есть в значении *слияния*, йога предполагает предварительное отстранение от материи, эмансипацию по отношению к материальному миру. Акцент сделан на *усилие* человека («налагать ярмо»), на самодисциплину, благодаря которой он может добиться концентрации духа даже прежде, чем попросить — как в некоторых мистических разновидностях йоги — помощи у божества. «Связывать вместе», «держать плотно связанным», «налагать ярмо» — все это имеет целью *объединить* дух, исключить рассеяние и автоматизмы, характерные для мирского сознания. Для многих школ йоги это *слияние* всего лишь предваряет истинный союз — союз человеческой души и Бога. Для йоги характерна не только ее *практическая* сторона, но и ее *инициатическая* организация. Йогу не постичь самостоятельно; требуется руководство учителя (гуру). Йогин начинает с того, что оставляет мирскую жизнь (семью, общество) и, направляемый своим гуру, старается постепенно отрешиться от поведения и ценностей, свойственных человеку в

миру. Он старается «умереть для этой жизни», и именно здесь лучше всего видна инициатическая организация йоги. Мы присутствуем при *смерти*, сопровождаемой *возрождением* на другом уровне бытия: том, который представлен освобождением, вступлением в немирской способ существования, не поддающийся описанию, который индийские школы обозначают различными словами: мокша[7*], нирвана[8*], асанскрита[9*] и т. п.

«Йога-сутры» Патанджали

Из всех значений, которые несет в себе слово *йога* в индийской литературе, яснее вырисовывается то, которое относится к «философии» йоги (йога-даршане), как она изложена в сочинении Патанджали «Йога-сутры» и комментариях к нему. Конечно, даршана не является философией в западном смысле слова (даршана — зрение, видение, понимание, точка зрения, учение и т. п. От корня dṛś = видеть, созерцать, понимать и т. п.). Но тем не менее это система взаимосвязанных утверждений, коэкстенсивная[10*] человеческому опыту, который она старается объяснить в целом с целью освободить человека от неведения. Д-р Ж. Филльоза пояснял:

> Строго говоря, «*даршана*» означает «*взгляд*», однако обычно этот термин переводят как «*система*». Обе интерпретации правомерны. Даршаны — это *взгляды* на различные философские проблемы. Они — системы, поскольку образовывают согласованные группы понятий. Кроме того, это школы, так как те, кто им следует, передают традиционное учение от учителя к ученику. Но главное — привязанные к ним авторы редко сочиняют оригинальные произведения, они комментируют тексты, признанные фундаментальными, или комментарии к этим текстам (Renou, Filliozat 1949–1953/II: 1).

Йога является одной из шести даршан, одной из шести индийских ортодоксальных систем философии («ортодоксальные» в данном случае означает «признанные индуизмом» в отличие от «еретических» систем, таких как, например, буддизм или джайнизм). Классическая йога, как она сформулирована Патанджали и истолкована комментаторами, является также самой известной на Западе. Поэтому следует начать наше изложение с обзора теорий и практик йоги на материале «Йога-сутр» Патанджали.

«Йога-сутры» состоят из четырех глав, точнее, частей (пада): первая, содержащая пятьдесят один афоризм (сутру), — это глава «О сосредоточении» (Самадхи-пада); вторая, включающая в себя пятьдесят пять афоризмов, называется «О способах осуществления» (Садхана-пада); третья, из пятидесяти пяти сутр, толкует «О совершенных способностях» (Вибхути-пада). Наконец, последняя, четвертая глава «Об абсолютном освобождении» (Кайвалья-пада, от «kaivalya» — обособленность, абсолютное отрешение), содержит всего тридцать четыре сутры и, возможно, представляет собой более позднее добавление.

> В подтверждение этой гипотезы можно привести особенности содержания этой последней главы, более короткой, чем другие (почти вполовину): она воз-

вращается к вопросам, уже рассмотренным во второй главе, или поднимает вопросы, место которым по смыслу – в одной из трех глав (Renou, Filliozat 1949–1953/II: 46).

Что касается автора «Йога-сутр», мы о нем ничего не знаем. Мы не знаем, жил ли он в I веке до н. э. или в III или даже в V веке н. э. Некоторые индийские комментаторы, среди которых Бходжараджа (XI в.), отождествляют Патанджали – автора «Йога-сутр» с Патанджали-грамматистом, жившим во II или I веке до н. э. Этот последний является автором «Большого комментария» (Махабхашья) к знаменитому грамматическому трактату Панини («Восьмикнижие» (Аштадхьяи). – *Ред.*). Отождествление двух Патанджали было принято Б. Либихом, Р. Гарбе и С. Н. Дасгуптой, но отрицалось Дж. Г. Вудсом, Г. Якоби и А. Б. Китом[11*]. Два последних ученых открыли в четвертой главе «Йога-сутр» следы антибуддийской полемики, из чего следует, что датировка Патанджали не может быть отнесена к веку более раннему, чем V. Но Джвала Прасад (Prasad 1930) показал, что сутра IV. 16, в которой можно усмотреть перекличку с буддизмом йогачаров, не принадлежит тексту Патанджали. Эта сутра лишь повторяет строку из комментария Вьясы (VI–VII вв.), в которой тот полемизирует с виджняна-вадинами[12*]. Впрочем, уже Бходжараджа заметил, что эта сутра является интерполяцией Вьясы, и не стал ее комментировать. Кроме того, Джвала Прасад и Дасгупта отмечают, что, даже если авторы, на которых ссылается сутра IV. 16, являются виджняна-вадинами, у нас нет никаких причин считать, что речь идет о столь поздних авторах, как Васубандху или Асанга. С таким же успехом текст может относиться к какой-нибудь более древней идеалистической школе, какие можно найти и в эпоху первых упанишад. Как бы там ни было, в конечном счете эти разногласия по поводу возраста «Йога-сутр» не имеют большого значения, так как техники аскезы и медитации, изложенные Патанджали, несомненно, относятся к глубокой древности; они не являются ни его открытием, ни открытием его времени; они были апробированы за много веков до него. Впрочем, индийские авторы редко представляют какую-либо собственную систему; в подавляющем большинстве они довольствуются тем, что на современном им языке формулируют традиционные учения. Это подтверждается весьма типичным образом в случае Патанджали, единственной целью которого было составить практический учебник по древним техникам. Впрочем, не исключено, что оригинальный текст «Йога-сутр» многократно переделывался с тем, чтобы адаптировать его к новым «философским ситуациям».

Как и в других даршанах, основной текст осмыслялся и комментировался многими авторами. Первое известное нам толкование – это «Йога-бхашья» Вьясы. Этот комментарий был в свою очередь прокомментирован Вачаспати Мишрой около 850 г. в его трактате «Таттвавайшаради». Оба эти текста принадлежат к самым важным вкладам в понимание «Йога-сутр». Бходжараджа (начало XI в.) является автором комментария «Раджамартанда», очень полезного, поскольку он дает разъяснения некоторых йогических практик. «Возможно, отчасти благодаря именно

этому, тогда еще весьма недавнему, тексту, аль-Бируни приобщился к йоге Патанджали, о которой, кстати, написал труд на арабском языке» (Renou, Filliozat 1949–1953/II: I). Наконец, Виджнянабхикшу (XVI в.) прокомментировал «Йога-бхашью» Вьясы в своем трактате «Йога-варттика», замечательном со всех точек зрения.

(Об изданиях и переводах йогических текстов см. ниже, с. 468.)

Санкхья и йога

Патанджали сам признается (см.: YS I. 1), что, в сущности, он всего лишь устраняет искажения и обнародует традиционное учение и техники йоги. Узкие круги индийских аскетов и мистиков задолго до него владели йогической техникой. Среди технических рецептов, сохраняемых традицией, Патанджали отобрал те, которые проверены многовековым опытом. Что же касается теоретических рамок и метафизического обоснования, которые Патанджали дает этим практикам, то его личный вклад минимален. Он всего лишь берет основные положения философии санкхьи и приспосабливает к довольно-таки поверхностному теизму. Философские системы йога и санкхья схожи до такой степени, что большинство утверждений одной системы справедливы и для другой. Существенных различий между ними не много: 1) в то время как санкхья атеистична, йога теистична, поскольку постулирует существование верховного божества (Ишвары); 2) в то время как санкхья утверждает, что единственным путем спасения является метафизическое знание, йога придает существенное значение техникам медитации. Короче говоря, усилия Патанджали были обращены именно на приспособление философского материала – заимствованного у санкхьи – к техническим рецептам концентрации, медитации и экстаза. Благодаря Патанджали, йога из «мистической» традиции, какой она была, превратились в «систему философии».

Индийская традиция считает санкхью самой древней даршаной. Значением термина «санкхья», очевидно, было «различение»[13*], поскольку главная цель этой философии состоит в отделении духа (пуруши) от материи (пракрити)[14*]. Самым древним базовым текстом является «Санкхья-карика» Ишваракришны; его датировка еще окончательно не установлена, но он ни в коем случае не мог появиться позднее V века н. э. Среди комментариев к «Санкхья-карике» самым полезным представляется «Санкхья-таттва-каумуди» Вачаспати Мишры (IX в.). Другим важным текстом является «Санкхья-правачана-сутра», предположительно XIV века, с комментариями Анируддхи (XV в.) и Виджнянабхикшу (XVI в.).

Конечно, не стоит преувеличивать важность хронологии текстов санкхьи. Вообще любой индийский философский трактат содержит концепции, предшествующие дате их редакции, и зачастую очень древние. Если в философском тексте встречается новая интерпретация, это не значит, что ее не предпочитали раньше. То, что кажется «новым» в «Санкхья-сутре», нередко может иметь весьма солидный возраст. Слишком большое

значение придавалось аллюзиям[15*] и полемике, которые постоянно можно обнаружить в этих философских текстах. Эти ссылки вполне могут относиться к идеям гораздо более древним, чем те, на которые, как кажется, они намекают. Если иногда удается установить приблизительную дату редакции текста, то гораздо сложнее установить хронологию самих философских идей. Как и йога, санкхья имела свою предысторию. Весьма возможно, начало системы следует искать в анализировании составных элементов человеческого опыта с целью разграничить те, что со смертью человека исчезают, и те, что остаются «бессмертными», в том смысле, что они сопровождают душу в ее посмертном существовании. Такой анализ встречается уже в «Шатапатха брахмане» (X. 1. 3. 4), где человеческое существо делится на три «бессмертные» части и три — смертные; иначе говоря, «происхождение» санкхьи связано с проблемой мистического характера, а именно: проблемой *того, что переживает человека после его смерти*, того, что составляет подлинное Я, бессмертный элемент человеческого существа.

«Созидающее незнание»

Для санкхьи и йоги мир реален (он не *иллюзорен*, как, например, для веданты[16*]). Однако если мир *существует* и *продолжается,* то этим он обязан «неведению» духа[17*]: бесчисленные формы космоса, а также процессы их проявления и развития существуют лишь в той мере, в какой дух, Я (пуруша) не знает себя и, в силу этого незнания метафизического порядка, страдает и пребывает в закабалении. В тот момент, когда последнее Я обретет свободу, именно в тот момент все сущее растворится в первоначальной субстанции.

В этом фундаментальном утверждении (более или менее четко сформулированном), согласно которому космос существует и продолжается благодаря незнанию человека, можно найти мотив обесценивания жизни и космоса, обесценивания, которое не пыталось скрыть ни одно из значительных учений индийской постведической мысли. С эпохи упанишад Индия отвергает мир *таким, какой он есть*, и не ценит жизнь такую, какой она представляется в глазах мудреца, — быстротечную, мучительную, иллюзорную. Такая позиция не ведет ни к нигилизму, ни к пессимизму. Отвергается *этот* мир и не ценится *эта* жизнь, потому что известно, что существует *нечто другое* за пределами бренности, временности, страдания. Говоря религиозным языком, Индия отвергает космос и *мирскую* жизнь, потому что жаждет *священного* мира и способа бытия.

В индийских текстах бесконечно повторяется тезис, согласно которому причина «закабаления» души и, следовательно, источник бесконечных страданий заключается в единении *человека с космосом*, в его активном или пассивном, прямом или косвенном участии в природе. Другими словами: в единстве с *десакрализованным* миром, участии в обмирщвленной природе. «*Нети! Нети!*»[18*] — восклицает мудрец из упанишад: «Нет! Нет: ты не *это* и ты *не то*!»

Другими словами, твой атман, то есть твоя душа, не принадлежит этому бренному миру, *каким ты его видишь сейчас*, тебе не обязательно быть вовлеченным в *это* Творение, в силу закона твоего сиюминутного существования. Потому что она (душа. — *Ред.*) «не это» — «нети», ибо *бытие* не может поддерживать никаких отношений с *не-бытием;* следовательно, природа не обладает подлинной онтологической реальностью: в действительности она является лишь вселенским развитием. Любая космическая форма, какой бы она ни была сложной и величественной, в конце концов распадается; сама Вселенная периодически переживает «великую гибель мира», «великую смерть» (махапралая), возвращаясь к состоянию первоматерии (пракрити). Следовательно, все, что живет, изменяется, умирает, исчезает, не принадлежит сфере бытия; скажем по-другому: следовательно, не является *сакральным.* Если единство с космосом является следствием постепенной десакрализации человеческого существования, а стало быть, впадения в неведение и страдание, то путь к свободе неминуемо ведет к *разъединению* с космосом и мирской жизнью. (В некоторых формах тантрической йоги это разъединение сопровождается мучительным усилием по *ресакрализации* существования.)

И однако космос, жизнь имеют амбивалентную функцию. С одной стороны, они ввергают человека в страдание и, благодаря *карме*, включают его в бесконечный цикл переселения души; с другой стороны, они косвенно помогают ему искать и находить «спасение» души, независимость, абсолютную свободу — *мокша, мукти.* Действительно, чем больше человек страдает, то есть чем более он объединен с космосом, тем сильнее возникает в нем потребность освобождения, тем сильнее обуревает его жажда спасения. Таким образом, иллюзии и космические формы — благодаря страданию, которое подпитывается их неустанным изменением, — встают на службу человеку, высшей целью которого является освобождение, спасение. «От брахмана до былинки травы Творение (сришти) есть для блага души» (см.: SS III. 47). Высшее знание и есть освобождение, причем не только от неведения, но также (даже в первую очередь) от муки, от страдания.

Вселенское страдание

«Поистине, для мудрого всё есть страдание...» — пишет Патанджали (см.: YS II. 15). Но Патанджали не первый и не последний, кто отметил это вселенское страдание. Задолго до него Будда провозгласил: «Все есть страдание, все быстротечно»[19*]. Это лейтмотив любого индийского поступанишадовского умозрительного рассуждения. «Техника» спасения, как и метафизические доктрины, оправдана вселенским страданием, так как имеет ценность лишь постольку, поскольку избавляет человека от страдания. Человеческий опыт, какова бы ни была его природа, приводит к страданию. «Тело есть страдание как вместилище страдания, боли; чувства, предметы, восприятия суть страдание, ибо они ведут к страданию; даже удовольствие есть страдание, поскольку за ним следует страдание»

(см.: SSV на SPS II. 1). И Ишваракришна, автор самого древнего трактата санкхьи, утверждает, что в основе этой философии лежит желание человека избежать пытки трех страданий: небесного (вызванного богами), земного (порожденного природой) и внутреннего или органического (см.: SK 1).

И, однако, вселенское страдание не приводит к «пессимистической философии». Ни одна философия, ни одно индийское метафизическое учение не ведут к отчаянию. Открытие страдания как закона существования, наоборот, может рассматриваться как conditio sine qua non* освобождения; таким образом, это всеобъемлющее страдание имеет, по сути, положительное, стимулирующее значение. Оно постоянно напоминает мудрецу и аскету, что им остается лишь один способ достичь свободы и блаженства — уйти от мира, отдалиться от благ и притязаний, радикальным образом уединиться. Впрочем, страдать может не только человек; страдание есть космическая необходимость, онтологическая модальность, на которую обречена любая «форма», проявляющаяся как таковая. Будь ты богом или крошечным насекомым, тот простой факт, что ты существуешь во времени, что твой век ограничен, вызывает страдание. В отличие от богов и других живых существ, человек имеет возможность реально превзойти свое состояние и таким образом уничтожить страдание. Уверенность в том, что существует способ положить конец страданию, — уверенность, общая для всех индийских философий и мистических учений, — не может привести ни к отчаянию, ни к пессимизму. Страдание действительно всеобъемлюще. Но если известно, что́ надо делать, чтобы от него освободиться, оно не является окончательным. В самом деле, если человеческое состояние обречено на страдание в вечности, — как всякое состояние, предопределенное кармой, — каждая личность, которая разделяет это состояние, может его превзойти, потому что каждый может упразднить кармические силы, которые им управляют. (Напомним значение термина «карма»: дело, действие; судьба, понимаемая как неотвратимое воздаяние за деяния, совершенные в настоящем и предшествующих рождениях; результат, эффект и т. п.)

Освободиться от страдания — такова цель всех индийских философий и мистических учений. Обретет ли человек это освобождение прямо через «знание», следуя учению, например, веданты или санкхьи, или же при помощи техник, как это делали наряду с йогой большинство буддийских школ, — суть в том, что никакая наука не имеет цены, если она не преследует цель «спасения» человека. «Ничего не следует знать кроме него», — говорит «Шветашватара упанишада» (I. 12). И Бходжа (см.: RM), комментируя текст «Йога-сутр» (IV. 22), утверждает, что знание, которое не имеет целью освобождение, лишено всякой ценности. Вачаспати Мишра так начинает свой комментарий к тексту Ишваракришны: «В этом мире все слушают только проповедника, излагающего факты, знание которых необходимо и желанно. К тем же, кто излагает учение,

* непременное условие (*лат.*).

никем не желанное, никто не прислушивается, как это бывает по отношению к сумасшедшим или заурядным людям, годным для практических дел, но невеждам в науках и искусствах» (см.: STK: 1). Тот же автор в комментарии к «Веданта-сутра-бхашье» уточняет, какое знание является необходимым: «Ни один умный человек не желает познать то, что лишено всякой достоверности, или то, что не несет никакой пользы... или не имеет никакого значения» (см.: Bh: 1–2).

Сотериологическая функция познания

В Индии метафизическое познание всегда имеет сотериологическую цель. Поэтому индийцы ценят и стремятся только к метафизическому познанию (видья, джняна), то есть познанию высшей реальности, так как только оно ведет к освобождению. Ведь через познание, избавляясь от иллюзий мира феноменов, человек «пробуждается». «Через познание» – значит через практику ухода от мира, что приведет его к открытию собственного центра, заставит совпасть со своим «истинным духом» (пурушей, атманом). Таким образом, познание превращается в медитацию, а метафизика становится сотериологией.

Большое значение, которое все индийские метафизические учения, включающие техники аскезы и метод созерцания (каковым является йога), придают познанию, легко объясняется, если принять во внимание причины человеческого страдания. Ничтожность человеческой жизни происходит не от божьей кары и не от первородного греха, но от «неведения». Не от всякого неведения, а только от неведения истинной природы атмана, незнания, которое заставляет нас путать атман с психоментальным опытом, приписывать чувственные качества и предикаты этому вечному и независимому принципу, каковым является атман, короче, – неведения метафизического порядка.

Метафизическое знание ведет ученика к порогу озарения, то есть к познанию его подлинного Я. И именно это самопознание – не в мирском, а в духовном смысле – и является целью, которую преследует значительная часть индийских учений, хотя каждое из них указывает свой путь ее достижения.

Для санкхьи и йоги проблема ясна. Поскольку источником страдания является незнание атмана, то есть смешивание атмана с психоментальными состояниями, освобождения можно достичь, устранив это смешение. Расхождения санкхьи и йоги на этот счет совсем незначительны. Различается лишь метод: санкхья стремится обрести освобождение исключительно через гностицизм, тогда как для йоги необходимы аскетизм и медитативная техника. В обеих даршанах человеческое страдание происходит от иллюзии: человек верит, что его психоментальная жизнь – действия его чувств, ощущения, мысли и проявления воли – идентична его атману, его Я. Он путает, таким образом, две автономные реальности, между которыми существуют только иллюзорные отношения, так как психоментальный опыт не принадлежит атману, он принадлежит

природе (пракрити); состояния сознания являются рафинированным продуктом той же субстанции, которая лежит в основе физического мира и мира жизни. Между психическими состояниями и неодушевленными существами разница в уровнях (материального бытия. — *Ред.*). Но между психическими состояниями и атманом существует различие онтологического порядка — они принадлежат к двум раздельным уровням бытия.

Освобождение приходит с пониманием этой истины, когда атман обретает свою изначальную свободу.

Таким образом, по учению санкхьи, тот, кто хочет обрести освобождение, должен начать с досконального познания сущности и форм природы (пракрити) и законов, управляющих ее эволюцией. Йога, со своей стороны, тоже допускает этот анализ пракрити, но придает особое значение созерцательной практике как единственной возможности экспериментально обнаружить независимость и всемогущество атмана. Прежде чем излагать методы и техники йоги, следует посмотреть, как санкхья-даршана понимает пракрити и атман и причину их ложного единства; посмотреть, наконец, в чем состоит гностический путь, предлагаемый этой философией. Необходимо также определить, в какой мере учения санкхьи и йоги совпадают, и выделить между теоретическими утверждениями второй даршаны те, которые исходят из «мистического» опыта, отсутствующего в санкхье.

«Я»

Атман («душа») как трансцендентный и независимый принцип признается всеми индийскими философиями за исключением буддийской и материалистической[20*].

Но доказать его существование и объяснить его сущность разные даршаны стремятся совершенно разными путями. Для школы ньяя душа-дух является сущностью без качеств, абсолютной и бессознательной. Веданта, напротив, определяет атман как саччидананда (sat — сущее, cit —сознание; ânanda — блаженство) и считает дух единой, универсальной и вечной реальностью, трагически вовлеченной в преходящую иллюзию материальности (майя). Санкхья и йога отрицают наличие у духа (пуруши) любых характерных свойств и связей; все, что, по мнению этих двух даршан, можно утверждать насчет пуруши, — это то, что он *есть* и что он *знает* (речь идет, естественно, о метафизическом знании, которое является результатом созерцания своего собственного способа бытия).

Подобну Атману упанишад, пурушу нельзя описать. Его атрибуты апофатичны. «Дух есть тот, который *видит* (сакшин — субъект), он обособлен (кайвалья), лишен желаний, он простой безучастный зритель», — пишет Ишваракришна (см.: SK 19), и Гаудапада в своем комментарии настаивает на вечной пассивности пуруши. Обособленность и недейственность — традиционные эпититы духа. Будучи инертным, лишенным качеств, пуруша не имеет «разума» (см.: SPS I. 146), так как не имеет желаний. Желания не вечны, следовательно, они не принадлежат духу. Дух

вечно свободен (см.: SPS I. 162), «состояния сознания», поток психоментальной жизни ему чужды. Если тем не менее пуруша представляется нам как «субъект действия» (картри), то этим мы обязаны как человеческой иллюзии, так и сближению sui generis*, называемому йогьята и означающему своего рода предустановленную гармонию между двумя существенно различными реальностями, какими являются Я (пуруша) и интеллект (буддхи); причем последний, как мы дальше увидим, представляет собой всего лишь «более рафинированный продукт» первоначальной субстанции.

То же и у Патанджали: в «Йога-сутрах» (II. 5) он напоминает, что неведение состоит в принятии быстротечного, нечистого, мучительного и не-духовного за вечное, чистое, за блаженство и дух. Вьяса (см.: VB на YS II. 18) еще раз уточняет, что восприятие, память, умозаключение и т. п. фактически принадлежат интеллекту (буддхи) и что единственно благодаря иллюзии эти ментальные свойства приписываются пуруше.

Однако такое понимание пуруши сразу вызывает трудности. Если дух на самом деле вечно чист, безучастен, независим и ни к чему не сводим, как он может допускать, чтобы его сопровождал психоментальный опыт? И как вообще возможна подобная связь? Будет полезнее, если мы рассмотрим решение этой проблемы, предложенное санкхьей и йогой, когда больше узнаем об отношениях, которые могут связывать Я и пракрити. Тогда мы увидим, что усилия обеих даршан направлены главным образом на проблему подлинной природы этого странного «взаимоотношения», которое связывает пурушу с пракрити. Но ни *происхождение*, ни *причина* парадоксальной ситуации не стали предметом обсуждения по всем правилам в санкхье и йоге. Почему, в самом деле, Я позволяет втягивать себя в чужую орбиту, а именно, орбиту жизни, и тем самым порождать человека как такового, человека конкретного, исторического, обреченного на всякие несчастья, подверженного всяческим страданиям? Когда и в связи с чем началась эта трагедия существования, если правда, что онтологическая модальность духа является полной противоположностью человеческому состоянию, поскольку Я вечно, свободно и недейственно?

Причина и *происхождение* этого объединения духа и опыта — два аспекта одной проблемы, которую санкхья и йога считают неразрешимой, поскольку она превосходит актуальную способность человеческого понимания. Действительно, человек познает и понимает с помощью того, что санкхья и йога называют «интеллектом» (буддхи). Но сам этот интеллект есть всего лишь продукт — исключительно тонкий, надо признать, — первоначальной субстанции (пракрити). Будучи продуктом природы, феноменом, буддхи может поддерживать отношения лишь с другими феноменами (входящими, как и он, в бесконечную серию творений первоматерии); ни в коем случае он не сможет познать Я, так как он не сможет поддерживать никаких отношений с трансцендентной реальностью. Толь-

* своего рода (*лат.*).

ко инструмент познания, отличный от буддхи и никоим образом не включающий материю, мог бы прийти к пониманию причины, а также происхождения этого парадоксального объединения Я и жизни (то есть «материи»). Однако такое познание невозможно при актуальном человеческом состоянии. Оно «открывается» лишь тому, кто превзошел человеческое состояние; интеллект никак не участвует в этом открытии, которое является скорее познанием самого себя.

Санкхья знает, что причиной «закабаления», то есть человеческого состояния, страдания, является метафизическое неведение, которое в силу кармического закона передается от одного рождения к другому; но невозможно установить тот исторический момент, когда проявляется это неведение, также как невозможно установить дату Творения. Связь Я и жизни, также как вытекающее из нее «рабство» (для Я), не имеют истории, они существуют вне времени, они вечны. Поиски решения этих вопросов не просто бесплодны, они – пустая затея. Эти вопросы некорректны, а по древнему обычаю брахманов, который соблюдал сам Будда, на некорректный вопрос отвечают молчанием. Единственное, в чем здесь можно быть уверенным, так это в том, что человек находится в этом состоянии с незапамятных времен и что цель познания – не бесплодные поиски первопричины и исторического происхождения закабаленности, а освобождение от него.

Субстанция и ее структура

Патанджали мимоходом ссылается на пракрити (см.: YS II. 3) и на ее свойства – *гуны* (см.: YS I. 16; II. 15, 19; IV. 13, 32, 34) – только для того, чтобы уточнить их отношения с психоментальной жизнью и с техниками освобождения. Он полагает известным анализ субстанции, над которым усердно работали авторы санкхьи.

Пракрити так же реальна и так же вечна, как и пуруша, но, в отличие от него, она динамична и созидательна. Хотя эта первоначальная субстанция абсолютно гомогенна и инертна, она обладает тремя компонентами, называемыми «*гунами*»[21*], которые позволяют ей проявлятся [в психофизической жизни индивида. – *Ред.*] тремя разными способами: 1) *саттва* (как состояние ясности и спокойствия ума); 2) *раджас* (в состояниях психической и физической деятельности, как ее источник); 3) *тамас* (в состоянии апатии, лености). Однако гуны нельзя рассматривать отдельно от пракрити и друг от друга: в любом физическом, биологическом или психоментальном феномене они присутствуют все вместе, хотя и в неравных пропорциях (именно эта неравность и позволяет проявится феномену, каким бы ни была его природа; в противном случае первоначальные гармония и однородность, благодаря которым гуны находились в абсолютном равновесии, существовали бы вечно). Очевидно, что гуны имеют двойственный характер: с одной стороны, объективный, поскольку они образуют феномены внешнего мира, а с другой стороны, субъективный, поскольку они поддерживают, питают и обусловливают психоменталь-

ную жизнь. (Поэтому *тамас* следует переводить также как «принцип инертности материи» — в объективном смысле — и как «неясность сознания, препятствие, создаваемое заблуждениями» — в психофизиологическом смысле.)

Как только пракрити выходит из первоначального состояния абсолютного равновесия (алинга, авьякта) и модифицируется, руководствуясь ее «телеологическим инстинктом» (к которому мы еще вернемся), она предстает в форме энергетической массы, называемой махат («великий»)[22*]. Увлекаемая движением эволюции (паринама — «развитие», «череда превращений»), пракрити переходит из состояния махат в состояние аханкары[23*], — единой осознанной массы, лишенной пока «личного» опыта, но имеющей неясное сознание, что она есть некое Ego* (термин «аханкара» и образован от слова aham = Ego). Начиная с состояния этой осознающей, воспринимающей массы, процесс «эволюции» разделяется на два противоположных направления, одно из которых ведет к миру объективных феноменов, а другое — к миру субъективных феноменов (чувственных и психоментальных). Аханкара обладает способностью качественно изменяться соответственно тому, какая из гун доминирует. Когда верх внутри аханкары берет саттва (энергия света, чистоты, ясного понимания), то появляются пять органов восприятия (джнянендрий) и ум (манас); этот последний служит связующим центром между сознательной и биомоторной активностью; являясь основой и средоточием всех впечатлений, он координирует биологическую и психическую активность, в частности активность подсознания. Когда же, наоборот, в сочетании доминирует раджас (движущая энергия, делающая возможным любой физический или данный нам в ощущениях опыт), то появляются пять органов действия (кармендрий). И, наконец, при доминировании тамаса (гуны, обусловливающей инертность материи, неясность сознания, преграду страстей) появляются пять танматр[24*], пять «тонких» элементов (потенциалов), пять генетических зерен физического мира. Из танматр, в процессе сгущения, направленного на производство все более грубых структур, происходят атомы (параману) и молекулы (стхула-бхуты, букв. «плотные материальные частицы»), которые в свою очередь дают жизнь растительным и животным организмам. Таким образом, человеческое тело, так же как и состояния сознания и даже интеллект, являются созданием одной и той же субстанции.

Можно заметить, что, согласно санкхье и йоге, мир — объективный и субъективный — является всего лишь развитием первоначального состояния пракрити от стадии аханкары, когда впервые из однородной энергетической массы возникает сознание индивидуального, некой апперцепции, озаренной Ego. В результате двойного процесса развития и созидания аханкара создает два мира — внутренний и внешний, причем между этими «мирами» существуют избирательные соответствия. Каждое ощуще-

* Я (*лат.*).

ние соответствует специфическому атому, так же как каждый атом соответствует специфической танматре. Но каждый из этих продуктов содержит три гуны, хотя и в неравных пропорциях; каждый продукт характеризуется главенством одной гуны или, на последних стадиях создания, преобладанием одной танматры.

Важно понять значение термина «эволюция» в санкхье. *Паринама* означает развитие того, что потенциально существует в *махате.* Сравнивать «эволюцию» в индийском понимании с западным эволюционизмом — значит допускать большую ошибку. Никакая новая форма, по утверждению санкхьи, не превосходит возможности существования, уже заложенные во вселенной. Создание существует в вечности и никогда не может быть уничтожено, но оно может вернуться в состояние первоначального абсолютного равновесия (в великом конечном растворении — махапралая).

Ишваракришна определяет аханкару как «примысливание себя» (см.: SK 24). Эта сущность, несмотря на свою «материальность», не проявляется в сенсорных, физических формах; она есть однородная, энергетическая, чистая масса, не имеющая никакой структуры.

Согласно санкхье, аханкара познает себя и в результате этого процесса отражается в одиннадцати психических принципах (манасе, или внутреннем чувстве, которое координирует способности души; пяти воспринимающих способностях и пяти органах действий) и в серии физических потенций (танматр).

Здесь следует отметить особую важность, которую санкхья, как почти все индийские системы, придает *принципу индивидуации через «самопознание»*. Заметим, что генезис мира есть акт психический и что из «самоосознания» (которое, естественно, совершенно отлично от «пробуждения» пуруши), вытекает эволюция физического мира. Объективные и психофизиологические феномены имеют один общий источник; единственное, что их различает — это *формула гун: саттва* преобладает в психических феноменах, *раджас* — в психофизиологических (страсть, действие органов чувств и т. п.), тогда как феномены материи образуются все более инертными и плотными продуктами *тамаса* (танматрами, ану, бхутами).

Санкхья и йога предлагают также субъективную интерпретацию трех гун, когда рассматриваются их психические аспекты. Для Патанджали, когда превалирует саттва, сознание спокойно, ясно, понимающе, добродетельно; с преобладанием раджаса оно беспокойно, неуверенно, непостоянно; под гнетом тамаса оно темно, запутанно, инертно и тупо (см.: YS II. 15, 19 с комментарием)[25*]. Но, разумеется, эта субъективная, человеческая оценка трех космических составляющих не противоречит их объективному характеру, поскольку «внешнее» и «внутреннее» являются всего лишь вербальными выражениями.

С такой физиологической базой понятно, почему санкхья и йога рассматривают любой физический опыт как простой материальный процесс. Это относится и к морали: чистота, доброта являются не качеством духа, а «очищением тонкой материи», представленной сознанием. Гуны насыщают всю вселенную и устанавливают органическую связь между

человеком и космосом, поскольку эти две сущности проникнуты одной и той же болью существования и служат одному и тому же абсолютному Я, чуждому миру и увлекаемому неизвестной судьбой. Фактически различие между космосом и человеком — это различие в степени, а не в сущности.

Телеологический характер Творения

Благодаря паринаме материя порождает бесконечное количество форм, все более сложных и более разнообразных. Санкхья считает, что столь широкое созидание, столь сложная система форм и организмов требует оправдания и какого-то смысла вне себя самого. Изначальная пракрити, бесформенная и вечная, может иметь смысл. Но мир, каким мы его видим, не является однородной субстанцией: наоборот, он представляет собой огромное число различных структур и форм. Сложность космоса, бесконечность его форм возведены санкхьей в ранг метафизических аргументов. Творение, несомненно, является продуктом нашего метафизического неведения; существование вселенной и полиморфизм жизни являются средством ложного мнения, которое человек имеет о себе самом, того факта, что он путает подлинное Я с психоментальными состояниями. Но, как мы отмечали выше, мы не можем знать, каково происхождение и какова причина этого ложного мнения. Единственное, что мы знаем и видим, что пракрити проходит весьма сложную эволюцию и обладает не простой, а составной структурой.

Однако здравый смысл говорит нам, что все сложное существует ради чего-то другого. Так, например, кровать есть совокупность, составленная из нескольких частей, и это временное сотрудничество между частями осуществляется не ради себя, а ради человека (см.: SK 17 с комментарием STK Вачаспати Мишры, 120; SPS I. 140–144 с комментариями SSV и SPB Анируддхи и Виджнянабхикшу). Таким образом, санкхья выявляет *телеологический характер Творения*; действительно, если бы целью Творения не было служение духу, оно было бы абсурдно, лишено смысла. Все в природе является составным; следовательно, все должно иметь «управляющего» (адхьякша), кого-то, кто сможет пользоваться этими конгломератами. Таким «управляющим» не может быть ментальная деятельность или состояния сознания (сами являющиеся чрезвычайно сложными продуктами пракрити). Следовательно, должна быть некая сущность, которая превосходит гуны и существует ради себя самой (см.: STK 122 на SK 17).

Более того, должен существовать некий субъект, которому подчиняется ментальная деятельность, который испытывает «удовольствие и страдание». Ибо, добавляет Вачаспати Мишра (см.: STK 123), удовольствие не могло бы ощущаться и специфицироваться самим удовольствием; а если бы оно ощущалось страданием, это был бы уже не приятный, а болезненный опыт. Таким образом, оба качества (страдание и удовольствие) могут существовать и быть специфицированы лишь постольку,

поскольку они направлены на одного субъекта, находящегося вне эмпирического опыта.

Это первое доказательство существования духа, открытое санкхьей: «Из того, что агрегат [существует] ради другого – Пуруша[26*]», аксиома, не раз повторенная в индийской литературе (см.: SPS I. 66; STK на SK 17; БУ II. 4,5) и воспринятая йогой (см.: YS IV. 24)[27*]. Вачаспати добавляет: если кто-то отрицает, что эволюция и гетерогенность субстанции имеют целью служить другим «составным» (как, например, в случае со стулом, который является «составным», созданным для другого «составного», а именно для человеческого тела), ему можно ответить, что эти составные должны тоже существовать, чтобы в свою очередь быть использованными другими «составными»: серия взаимозависимостей фатально привела бы нас к regressus ad infinitum*. «А поскольку мы можем избежать этого регресса, – продолжает Вачаспати, – постулируя существование духовного принципа, нет смысла бесполезно умножать серию отношений между конгломератами» (см.: STK 121). Согласно этому постулату, дух, Я, есть принцип простой и ни к чему не сводимый, независимый, статичный, бездеятельный, не вовлеченный в ментальную или сенсорную активность и т. п.

Хотя Я (пуруша) бывает затуманено иллюзиями и обманчивостью космического Творения, пракрити активизируется «телеологическим инстинктом», полностью направленным на «освобождение» пуруши. Вспомним: «Начиная с Брахмы и кончая стебельком травы, все мироздание служит благу души, поскольку приводит к высшему знанию» (см.: SPS III. 47)[28*].

Отношение «дух–материя»

Хотя философия санкхьи и йоги не объясняет ни причину, ни происхождение странного союза, установившегося между духом и материей, она тем не менее пытается объяснить природу их союза, определить характер их взаимоотношений. Речь не идет о *реальных*, в прямом смысле этого слова, отношениях, как, например, между внешними объектами и восприятием. Реальные отношения предполагают изменения и множественность: ни то ни другое не характерно духу.

«Состояния сознания» являются лишь продуктами пракрити и не имеют отношения к пуруше, поскольку тот в силу своей сущности находится над всяким опытом. Но (и здесь для санкхьи и йоги лежит ключ к этой парадоксальной ситуации) самая тонкая, самая прозрачная часть ментальной жизни, то есть интеллект (буддхи), находясь в наиболее чистой саттвической форме, имеет особое качество: он может отражать дух. Понимание внешнего мира возможно лишь благодаря отражению пуруши в интеллекте. Но Я не омрачается от этого отражения и не теряет своих онтологических характеристик (невозмутимости, вечности и т. п.).

---

* уходу в бесконечность (*лат.*).

«Йога-сутры» (см.: YS II. 20) непосредственно указывают: зритель (драштар, то есть пуруша) есть не что иное, как способность видения, абсолютное сознание; оставаясь чистым, он воспринимает все содержания сознания. Дух отражается в интеллекте (буддхи), комментирует Вьяса, но не является ни тождественным ему, ни отличным от него. Он не тождествен интеллекту, потому что тот изменяется в процессе вечно меняющегося познания объектов, тогда как пуруша располагает абсолютным знанием, он в некотором роде *есть* само знание. С другой стороны, пуруша не является полностью отличным от буддхи, так как, хотя он и чистый, в нем заключена возможность знания. Патанджали использует другой образ, чтобы уточнить отношения между духом и сознанием: как цветок отражается в хрустале, так сознание отражает пурушу (см.: YS I. 41)[29*]. Но только невежда может приписать хрусталю качества цветка (форму, размеры, цвет). Когда объект (цветок) приходит в движение, его отражение в хрустале тоже движется, хотя хрусталь остается неподвижным. *Фантазия — полагать дух динамичным на основании динамичности ментального опыта.* В действительности речь идет всего лишь об иллюзорной связи (упадхи), возникшей благодаря «симпатическому сходству» (йогьята) между Я и сознанием.

Дух издавна вовлекается в эту иллюзорную связь с психоментальной жизнью, то есть с материей. Это происходит благодаря неведению (авидья) (см.: YS II. 24), и пока будет длиться авидья, будет иметь место, в силу кармы, существование, а с ним и страдание. Остановимся немного на этом моменте. Иллюзия или неведение представляет собой ошибку, которую совершают, смешивая неподвижного и вечного пурушу с потоком психоментальной жизни (см.: SPS II. 5)[30*]. Говорить «я страдаю», «я хочу», «я ненавижу», «я знаю» и думать, что это «я» относится к духу, — значит впадать в иллюзию и пребывать в ней. Все наши действия или побуждения в силу того простого факта, что они могут быть объяснены пракрити, «материей», являются обусловленными и управляются кармой. Это означает, что всякое действие, берущее начало от иллюзии (то есть основанное на неведении, на смешении духа и не-духа), является ощущением некой виртуальности, созданной предшествующим действием, или проекцией другой силы, которая, в свою очередь, требует актуализации, консумации в настоящем или будущем существовании. Когда устанавливается следующее равенство: «я хочу» = «дух хочет», то тем самым высвобождается некая сила или же закладываются семена какой-то другой силы, так как смешение, выражением которого является это равенство, есть момент вечного круговорота космических энергий.

Это закон существования: он транссубъективен, как всякий закон, но его действенность и универсальность лежат в основе страдания, которым проникнуто существование. Есть лишь один путь к спасению — адекватное познание духа. Санкхья лишь продолжает традицию упанишад: «Знающий Атмана преодолевает скорбь» (см.: ЧхУ VII.I. 3 // Упанишады 2000: [349]). «Освобождение — от знания. Закабаление — от заблуждения» (см.: SPS III 23, 24)[31*]. Первый этап завоевания этого знания состоит в

следующем: отрицать наличие у духа атрибутов. Это то же, что отрицать страдание как касающееся нас, а рассматривать его как объективный факт, внешний по отношению к духу, то есть *лишенный ценности, смысла* (поскольку любая ценность, любой смысл создаются разумом как отражение им пуруши). Страдание существует лишь в той мере, в какой опыт связан с человеческой личностью, рассматриваемой идентичной пуруше. Но поскольку эта связь иллюзорна, ее можно легко исключить. Когда пуруша познан, ощущение страдания аннулируется; страдание не является больше ни страданием, ни не-страданием, а просто явлением, которое, оставаясь связанным с деятельностью чувств, теряет свою ценность, свой смысл.

Надо хорошо усвоить этот пункт, имеющий основополагающее значение для учений санкхьи и йоги, на котором, по нашему мнению, недостаточно заостряли внимание. Чтобы освободиться от страдания, санкхья и йога *отрицают страдание как таковое*, разрушая, таким образом, всякую связь между страданием и Я. Как только мы понимаем, что Я является свободным, вечным и неактивным, все, что с нами происходит, — страдания, чувства, проявления воли, мысли и т. п., — *уже не принадлежит нам*. Все это составляет совокупность космических фактов, обусловленных законами, несомненно, реальными, но их реальность не имеет ничего общего с нашим пурушей. Страдание есть космический факт, и человек испытывает его или способствует его продолжению только в той мере, в какой позволяет иллюзии увлечь себя.

Знание есть простое прозрение, которое раскрывает сущность Я, сущность духа. Знание ничего не «производит» — оно непосредственно открывает реальность. Это истинное и абсолютное знание, которое не следует путать с интеллектуальной деятельностью психологического характера, оно не достигается опытом, а только — через откровение. Здесь нет ничего божественного, так как санкхья отрицает существование Бога; йога принимает его, но мы увидим, что Патанджали не придает ему большого значения. Откровение основывается на познании высшей реальности, то есть на том самом «прозрении», при котором объект полностью идентифицируется с субъектом. (Я «созерцает» себя же; оно не «думает» о себе, поскольку мысль сама есть опыт и как таковая принадлежит пракрити.)

Надежда есть самая большая пытка...

Для санкхьи не существует пути, кроме этого. Надежда продлевает и даже усиливает человеческое страдание; счастлив лишь тот, кто потерял всякую надежду (см.: SPS IV. 11)[32*], «ибо надежда есть самая большая пытка, какая только может быть, а отчаяние — самое большое счастье» (см.: текст «Махабхараты», цитируемый Махадевой Ведантином в комментарии к SPS IV. 11). Ритуалы и религиозные практики не имеют никакой ценности (см.: SPS I. 82. и коммент. SSV 84)[33*], поскольку они основываются на желаниях и жестокости. Любое ритуальное действие уже

тем, что оно предполагает какое-то усилие, порождает новую кармическую силу (см.: SPS I. 84–85). Сама нравственность не ведет ни к чему определенному. Аскетизм, отшельничество (вайрагья – отказ), канонический индуизм (шрути) и медитация являются всего лишь косвенными инструментами спасения. Единственным совершенным и определенным способом, согласно санкхье, является метафизическое знание (см.: SPS III. 23).

Познавательный процесс, естественно, осуществляется интеллектом; но интеллект – это продукт эманации материи. Как же тогда возможно, чтобы освобождение (мукти) осуществлялось при содействии пракрити? Санкхья отвечает телеологическим аргументом: материя (пракрити) действует инстинктивно, с целью освобождения духа (пуруши). Интеллект (буддхи), будучи самым совершенным проявлением пракрити, облегчает, благодаря своим динамическим возможностям, процесс освобождения, создавая предпосылки освобождения. Патанджали занимает точно такую же позицию (см.: YS II. 18 sq.): пракрити делает возможным опыт и тем самым способствует освобождению Я. Комментируя эту сутру, Вьяса добавляет одно важное уточнение: на самом деле, говорит он, закабаление является не чем иным, как состоянием интеллекта (буддхи), при котором высшая цель Я еще не достигнута, а освобождение есть не что иное, как состояние, при котором эта цель реализована.

В следующей главе мы увидим, какими психофизиологическими техниками можно, согласно йоге, достичь этой цели. С точки зрения санкхьи освобождение обретается почти автоматически, когда интеллект (буддхи) ведет человека к порогу «пробуждения». Как только это самораскрытие осуществляется, интеллект, как и все другие психоментальные (а следовательно, материальные) элементы, неправильно приписываемые пуруше, отступают, отделяются от духа, чтобы раствориться в пракрити, похожие в этом на «танцовщицу, которая уходит, удовлетворив желания господина» (это сравнение весьма часто встречается как в «Махабхарате», так и в трактатах санкхьи; см.: SK 59, SPS III. 69). «Нет ничего деликатнее <...> Пракрити; которая [с мыслью]: "Меня увидели!", больше Пуруше не показывается» (SK 61)[34*]. Оно демонстрирует состояние «снискавшего спасения души еще при этой жизни» (дживанмукта): мудрец еще живет, потому что ему остается прожить кармический остаток (подобно тому, как гончарное колесо продолжается крутиться, набрав скорость, хотя изготовление горшка уже закончено (см.: SK 67; SPS III. 82 с коммент.). Но в момент смерти пуруша оставляет тело, и тогда он абсолютно свободен (см.: SK 68).

Каким образом возможно освобождение?

Фактически санкхья и йога пришли к пониманию того, что «дух (пуруша) не может ни родиться, ни быть уничтоженным, что он не является ни связанным, ни активным (активно стремящимся к освобождению);

что он не является ни жаждущим спасения, ни спасенным» (см.: MK II. 32). Его статус таков, что «обе характеристики исключаются»[35*] (см.: SPS I. 160). Пуруша является чистым, вечным и свободным; он не может быть закабален, потому что у него не может быть отношений ни с кем другим, кроме себя самого. Но человек *верит*, что пуруша закабален, и *думает*, что он может быть освобожден. Это и есть иллюзии нашей психоментальной жизни, так как фактически «закабаленный» дух всегда свободен. Если его освобождение представляется нам драмой, — это оттого, что мы становимся на человеческую точку зрения; дух есть всего лишь «зритель» (сакшин), так же как «освобождение» (мукти) есть всего лишь «осознание» своей вечной свободы. «*Мне* кажется, *я* страдаю», «*мне* кажется, *я* порабощен», «*я* желаю освобождения». В тот момент, когда я понимаю, — «пробудившись», — что «я» (асмита) является продуктом материи (пракрити), я тем самым понимаю, что все существование было лишь цепью моментов страдания и что подлинный дух безучастно созерцал драму личности.

Таким образом, человеческая личность существует не как первоначало, она есть всего лишь синтез психоментального опыта, и она самоуничтожается, иначе говоря, перестает действовать, как только освобождение становится свершившимся фактом. Так же как и все создания космической субстанции, человеческая личность (асмита) действует в целях «пробуждения»; вот почему, как только осуществляется освобождение, она становится ненужной.

Положение духа (пуруши), как его понимают санкхья и йога, является несколько парадоксальным. Хотя дух чистый, вечный, незыблемый, он тем не менее не гнушается вступать в связь, пусть всего лишь иллюзорную, с материей; и даже для того, чтобы познать свой образ бытия и «освободиться», он опять-таки должен воспользоваться инструментом, созданным пракрити (в данном случае интеллектом). Разумеется, если мы будем глядеть на вещи таким образом, человеческое существование покажется нам драматическим и даже лишенным смысла. Если дух свободен, почему люди обречены страдать в неведении или бороться за свободу, которой они уже обладают? Если пуруша практически чист и неизменен, почему он допускает нечистоту, становление, опыт, страдание и историю? Эти вопросы можно множить. Но индийская философия напоминает нам, что не следует судить чистый субъект с логической или исторической точки зрения, то есть доискиваясь причин, которые определили настоящее положение вещей. Нужно принимать реальность такой, какова она есть.

Справедливо также и то, что позицию санкхьи на этот счет трудно поддерживать. Так, чтобы избежать парадокса этого чистого субъекта, абсолютно лишенного контакта с природой и тем не менее являющегося, помимо воли, автором человеческой драмы, буддизм полностью упразднил «душу-дух», понимаемую как неизменная духовная сущность, и заменил ее «состояниями сознания». Веданта же, напротив, во избежание трудностей, касающихся отношений между духом и вселенной, отрицает ре-

альность вселенной, рассматривая ее как иллюзию (майю)[36*]. Санкхья и йога не пожелали отрицать онтологическую реальность ни духа, ни субстанции, то есть пракрити. Поэтому санкхья стала предметом критики главным образом из-за этой доктрины, как со стороны веданты, так и со стороны буддизма.

Веданта критикует также концепцию множественности «чистых субъектов» (пуруш), сформулированую санкхьей и йогой. По утверждению обеих этих даршан, существует столько же пуруш, сколько людей. И каждый пуруша является монадой, он полностью изолирован, так как дух не может иметь никаких контактов ни с окружающим миром (производным от пракрити), ни с другими духами. Космос населен этими вечными, свободными, неподвижными пурушами – монадами, между которыми не возможно никакое общение. Такова, во всяком случае, трагическая и парадоксальная концепция духа, отрезанного не только от мира феноменов, но и от других освобожденных «чистых субъектов». Однако санкхье и йоге пришлось постулировать множественность пуруш, так как если бы был один-единственный Дух, спасение представляло бы гораздо более простую проблему, – первый же освобожденный человек вызвал бы освобождение всего рода человеческого. Если бы был один универсальный Дух, одновременное существование «освобожденых духов» и «порабощенных» было бы невозможно. Более того, в таком случае ни смерть, ни жизнь, ни разнообразие полов и действий не могли бы сосуществовать (см.: SK 18)[37*]. Парадокс очевиден: такая доктрина сводит бесконечное разнообразие феноменов к одному-единственному принципу – к материи (пракрити); из одной матрицы она производит физический мир, жизнь и сознание, постулируя, однако, множественность духов, хотя по своей природе они, в сущности, идентичны. Таким образом, она объединяет то, что кажется таким разным, – физическое, витальное и ментальное, – и обособляет то, что, особенно в Индии, кажется таким единым и универсальным, – дух.

Значение освобождения

Рассмотрим поближе концепцию освобождения (мокши) в учениях санкхьи и йоги. Как и для большинства индийских философских школ, – естественно, за исключением тех, которые находятся под влиянием мистической религиозности (бхакти), – освобождение есть избавление от *идеи зла и от страдания*. Оно есть всего лишь осознание положения, которое уже существовало, но было скрыто покровом неведения.

Страдание отступает само, как только мы понимаем, что оно является *внешним по отношению к духу*, что оно касается лишь бренной оболочки человеческого существа (асмита). Представим себе жизнь «освобожденного». Он будет продолжать действовать, потому что потенциалы предшествующих существований и потенциалы его настоящего существования, до «прозрения», требуют актуализации и консумации, согласно кармическому закону (см. ниже с. 397 и далее.). Но эта деятельность не

является больше *его* деятельностью; она объективна, механична, безучастна – короче, она не совершается ради своего «плода». Когда «освобожденный» действует, он думает не «Я действую», а «Оно действует»; другими словами, он не вовлекается в психофизический процесс. Поскольку больше не действует сила неведения, то не создаются новые кармические «семена». Когда все вышеупомянутые «потенциалы» израсходованы, освобождение является абсолютным. Можно сказать, что освобожденный не имеет даже «опыта» освобождения. После «пробуждения» он действует с безразличием, и когда последняя психическая молекула отделяется от него, он осуществляет способ бытия, неизвестный смертным, поскольку он абсолютен, есть своего рода буддийская нирвана.

«Свобода», которой индус достигает с помощью метафизического познания или через йогу, тем не менее является реальной и конкретной. Не верно, что Индия только негативно искала освобождения, потому что хотела позитивно реализовать эту свободу. Действительно, «освобожденный при жизни» может как угодно расширять сферу своей деятельности. Ему нечего бояться, так как его действия не имеют для него *последствий*, а следовательно, и *ограничений*. Поскольку ничто не может его закабалить, «освобожденный» может себе все позволить в любой сфере деятельности; закабаления же не происходит потому, что действует уже не *он* как собственное Я, а простой безличный инструмент.

Что касается сотериологической концепции санкхьи, она представляется нам смелой. Исходя из начальной данности любой индийской философии – *страдания*, санкхья и йога вынуждены, в конце концов, отрицать страдание как таковое, отрицать *человеческое страдание*. Их путь, с точки зрения спасения, не ведет ни к чему, поскольку он исходит из аксиомы, что дух абсолютно свободен, то есть не загрязнен страданием, и приходит к той же аксиоме, а именно, что чистый субъект лишь иллюзорно вовлечен в драму существования. Единственный важный пункт в этом уравнении – страдание – оставлен за скобками; санкхья не *уничтожает* человеческого страдания, она *его отрицает как реальность*, отрицая, что оно может поддерживать реальную связь с Я. Страдание остается, поскольку является космическим фактом, но оно теряет свое значение. Страдание устраняется, *когда оно не осознано как страдание*. Конечно, это устранение не является эмпирическим (как наркотики или самоубийство), поскольку с индийской точки зрения любое эмпирическое решение является иллюзорным, будучи само по себе кармической силой. Но решение, предложенное санкхьей, выводит человека из человеческого состояния, так как оно осуществимо лишь через разрушение человеческой личности. Практики йоги, предложенные Патанджали, стремятся к той же цели.

Эти умозрительные решения могут показаться «пессимистическими» западному человеку, для которого личность, несмотря ни на что, остается столпом всякой морали и всякой мистики. Но для Индии самым важным является не столько спасение человеческого существа, сколько обретение им *абсолютной свободы*. Поскольку эта свобода не может быть обретена

в настоящем человеческом состоянии, а «индивидуальное» является носителем страдания и драмы, ясно, что именно человеческое состояние и «индивидуальное» должны быть принесены в жертву. Впрочем, эта жертва щедро компенсируется завоеванием абсолютной свободы, ставшим таким образом возможным.

Можно, конечно, возразить, что требуемая жертва слишком велика, чтобы ее плоды могли еще представлять хоть какой-нибудь интерес. Не является ли, невзирая ни на что, подвергаемое упразднению человеческое состояние единственным достойным человека достоянием? На это возможное замечание европейца санкхья и йога отвечают утверждением: пока человек не преодолеет уровень психоментальной жизни, он может лишь предположительно судить о трансцендентных состояниях, которые будут наградой за исчезновение обычного сознания; любое оценочное суждение, касающееся этих состояний, автоматически теряет силу ввиду того, что тот, кто его высказывает, определен своим собственным состоянием, которое принадлежит к совсем другому порядку, чем состояние того, на кого направлено это оценочное суждение.

Структура психического опыта

Классическая йога начинается там, где кончается санкхья. Патанджали почти полностью принимает философию санкхьи, но он не верит, что метафизическое познание одно способно привести человека к освобождению. Познание лишь подготавливает почву для обретения свободы (мукти). Освобождение должно быть, так сказать, завоевано в высокой борьбе, а именно: с помощью аскетической техники и метода созерцания. Цель йоги, как и санкхьи, – упразднить обычное сознание в пользу качественно другого, которое сможет в полном объеме понять метафизическую истину. Однако устранение обычного сознания не является для йоги простым делом. Кроме философии, даршана включает в себя еще и «практику» (абхьяса), то есть практику аскезы (тапас) – короче, психофизический тренинг.

Патанджали определяет йогу как прекращение деятельности сознания (см.: YS I. 2). Следовательно, йогическая техника предполагает опытное познание всех состояний, которые «видоизменяют» нормальное, мирское, не пробужденное сознание. Этих состояний сознаний несчетное множество. Но все они входят в три категории, соответствующие трем возможным видам опыта: 1) ошибки и иллюзии (сны, галлюцинации, ошибки восприятия, смешения и т. п.); 2) совокупность элементов нормального эмпирического опыта (все, что чувствует, воспринимает или думает непосвященный – тот, кто не практикует йогу); 3) парапсихологический опыт, получаемый в процессе йогической практики и доступный, само собой, только посвященным.

Для Патанджали каждому из этих классов (или разновидностей) опыта соответствует наука или группа наук, нормирующих опыт и возвращающих опыт в определенные ему границы, когда он выходит за них. На-

пример, теория познания, как и логика, имеет задачей избегать чувственных ошибок и смешения понятий. «Психология», право, мораль имеют объектом совокупность «состояний сознания» нормального человека, которые они к тому же оценивают и классифицируют. Поскольку, по учению йоги и санкхьи, любой психологический опыт производен от незнания подлинной природы чистого субъекта (пуруши), отсюда вытекает, что факты нормальной психической жизни, хоть и *реальные* с чисто психологической точки зрения и действительные с логической точки зрения (не являющиеся иллюзорными, как сон или галлюцинация), все-таки выступают кажущимися с метафизической точки зрения. Метафизика признает действительными только третью категорию состояний, а именно те, которые предшествуют сосредоточению (самадхи) и подготавливают освобождение.

Таким образом, цель йоги Патанджали состоит в том, чтобы упразднить две первые категории опыта (порожденные, соответственно, логическими и метафизическими ошибками) и заменить их опытом энстатическим, надчувственным и внерациональным. Благодаря самадхи окончательно преодолевается человеческое состояние, драматическое, порожденное страданием и пребывающее в страдании, и обретается, наконец, та полная свобода, к которой так страстно стремится индийская душа.

Вьяса (см.: VB на YS I. 1) следующим образом классифицирует модальности сознания (или «уровни сознания», читта-бхуми): 1. Неустойчивое; 2. Смутное, омраченное; 3. Устойчивое и неустойчивое одновременно; 4. Собранное в точку; 5. Полностью подавленное. Первые две из этих модальностей являются общими для всех людей, так как с индийской точки зрения психоментальная жизнь обычно неясна. Третья модальность сознания достигается «случайной и временной» фиксацией духа при упражнении внимания (напр., при напряжении памяти или решении математической задачи и т. п.), но она кратковременна и ничем не помогает освобождению (мукти), поскольку достигается не с помощью йоги.Только две последние из перечисленных здесь модальностей являются йогическими «состояниями», то есть вызванными аскезой и медитацией.

Очевидно, что эта классификация модальностей и «диспозиций» сознания произведена не ради простой каталогизации. Ибо, в отличие от санкхьи, йога ставит себе задачей уничтожить одну за другой разные группы, виды и разновидности «состояний сознания» (читта-вритти). Однако это уничтожение невозможно совершить, если сначала не познать, так сказать, экспериментально структуру, происхождение и силу того, что подлежит уничтожению.

«Экспериментальное познание» означает здесь метод, технику, практику. Нельзя ничего добиться, не действуя и не практикуя аскезу (тапас) — таков лейтмотив йогической литературы. Вторая и третья главы «Йога-сутр» особо посвящены этой йогической деятельности (очищению, позам, технике дыхания и т. п.). Вот почему практика йоги необходима. Только испытав на опыте первые результаты этой техники, можно «обрести ве-

ру» (*шраддха*) в эффективность метода (см.: VB на YS I. 35 sq.). Отрицание реальности йогического опыта или критика некоторых его аспектов являются недействительными со стороны человека, который непосредственно не знаком с этой практикой; так как йогические состояния превосходят то состояние, в котором мы находимся, когда критикуем их.

Патанджали, а за ним и бесчисленное число учителей йоги и тантры[38*], знают, что читта-вритти, «модификации сознания», не могут контролироваться и, наконец, уничтожаться, если они заранее не исследованы «экспериментально». Другими словами, нельзя освободиться от сансары, если не увидеть жизнь определенным образом. Так объясняется парадоксальная телеология Творения, которая, согласно санкхье и йоге, с одной стороны «закабаляет» человеческую душу, а с другой — побуждает ее к освобождению. Фактически человеческое состояние, хоть и драматично, но не безнадежно, поскольку сам опыт имеет тенденцию к освобождению духа (а именно, вызывает отвращение к сансаре и тоску по отказу от нее). Более того: свобода обретается только через опыт. Так, боги (видеха, «бесплотные»), которые не имеют чувственного опыта, поскольку не имеют тела, стоят на более низкой стадии существования, нежели человеческое состояние, и не могут достичь полного освобождения.

Подсознание

Анализируя «психическую индивидуальность», Патанджали открывает пять классов, или, скорее, пять производящих «матриц» психоментальных состояний (читта-вритти): неведение (*авидья*), чувство самости (асмита; «persona»*), страсть, склонность (рага), неприязнь (двеша) и жизнелюбие, «жажда жизни» (абхинивеша) (см.: YS II. 3 и комментарий Вьясы). Речь идет не о пяти отдельных психических функциях: психический организм составляет единое целое, но его поведение может быть различным. Все классы вритти являются «мучительными» (клеша), следовательно, человеческий опыт целиком и полностью мучителен. Только йога позволяет приостановить вритти и уничтожить страдание.

Таким образом, йогин должен «разрабатывать» эти вритти, которые образуют психо-ментальный поток, и «овладевать» ими. Их онтологической причиной, само собой, является неведение ([о котором речь идет в:] YS I. 8). Но, в отличие от санкхьи, йога утверждает, что для достижения полного уничтожения состояний сознания одного уничтожения метафизического неведения недостаточно. Это связано с тем что, даже если уничтожить существующие «модификации», их место немедленно займут другие из огромных запасников скрытых потенций, покоящихся в подсознании. Понятие васана[39*], означающее эти скрытые потенции, имеет основополагающее значение для психологии йоги; в тексте Патанджали оно толкуется как, «особые подсознательные ощущения». Препятствия, которые эти «подводные» силы создают на пути, ведущем к освобождению,

* личность (*лат.*).

бывают двух видов: с одной стороны, васаны непрестанно питают психоментальный поток, бесконечную серию читта-вритти; с другой стороны, в силу их особой модальности («подводной», «зародышевой»), васаны создают огромное препятствие, поскольку они неуловимы, трудно контролируемы и трудно управляемы. Их собственный онтологический статус — статус «потенции» — и собственная динамика васан требуют их проявления, актуализации в форме деятельности сознания. Таким образом, йогин, даже если он практикует йогу и прошел несколько этапов на пути аскетизма, рискует сбиться с дороги под натиском мощного потока психоментальных «модификаций», вызванных васанами.

«Даже если оно отделено сотней [иных] форм рождения, или далекими расстояниями, или сотней космических периодов [творения], [плод кармы], в случае возникновения соответствующих условий проявится немедленно в связи с бессознательными впечатлениями, сформировавшимися ввиду опыта»[40*], — пишет Вьяса (см.: VB на YS IV. 9), подчеркивая тем самым их «бессознательный», характер. Жизнь — это постоянный выброс васан, которые проявляются во вритти. Пользуясь психологической терминологией, можно сказать, что человеческое существование есть непрерывная актуализация подсознания в опыте. Васаны обусловливают особый характер каждой личности, и это обусловливание соответствует как наследственности, так и ее карме. Действительно, все, что определяет непередаваемую специфику личности, также как и структуру человеческих инстинктов, производится васанами, подсознанием. Это последнее передается либо «безличным» путем от поколения к поколению (через язык, нравы, культуру — это т. н. «этническая и историческая передача»[41*]); либо прямым путем (с помощью кармического переселения; напомним в этой связи, что кармические потенциалы передаются через материальное первоначало лингам, букв. «тонкое тело»[42*]). Большая часть человеческого опыта обязана этому расовому и интеллектуальному наследованию, формам действия и мысли, создаваемым игрой васан. Бессознательные силы определяют жизнь большинства людей. И только через йогу их можно познавать, контролировать и «сжигать».

Человеческое сознание, как и космос в целом, характеризуется непрерывным круговоротом, который устанавливается между разными биоментальными уровнями. Деяния человека (карма), вызванные психоментальными состояниями (читта-вритти), в свою очередь вызывают другие читта-вритти. Но эти состояния сознания сами являются результатом актуализации «подводных», скрытых потенций, васан. Таким образом, цикл: скрытые потенции — сознание — деяния — скрытые потенции и т. д. (васана — карма — васана и т. д.) — не предполагает никакой прерывности. А поскольку все эти модальности «психической субстанции» являются проявлениями космической материи (пракрити), они реальны и, как таковые, не могут быть уничтожены в силу простого акта познания (так, как в классическом примере «уничтожается» иллюзия того, что перед тобой находится змея, когда, при ближайшем рассмотрении, понимаешь, что в действительности «змея» — это всего лишь веревка). «Сжигание»

этих бессознательных состояний, о котором говорит йога, на самом деле означает, что чистый субъект (пуруша) отделяется от потока психической жизни. В этом случае ментальная энергия, которая в силу того, что ее определял кармический закон и модифицировало неведение, до сих пор заслонявшая горизонт сознания, сходит (она тоже!) с «индивидуальной» орбиты, по которой обращалась асмита, личность исчезает, и, предоставленная себе самой, в конце концов воссоединяется с пракрити, с первоматерией. Освобождение человека одновременно «освобождает» частичку материи, позволяя ей вернуться к первоначальному единству, из которого она и произошла. «Круговорот психической материи» заканчивается, благодаря йогической технике. В этом смысле можно сказать, что йогин непосредственно и лично способствует покою материи, упразднению как минимум одной частички космоса.

Роль бессознательного (васан) важна для психологии и йогической техники, так как именно васаны обусловливают не только актуальный опыт человека, но и его врожденные наклонности, так же как и его будущие волевые решения. Поэтому бесполезно пытаться изменить модификации сознания (читта-вритти), пока психоментальные потенции (васаны) не будут тоже контролируемы и управляемы. Если мы хотим, чтобы уничтожение читта-вритти состоялось, необходимо прервать круговорот «бессознательное—сознание». Именно йога и пытается применением совокупности разных техник, которые все, в общем, имеют целью свести на нет психоментальный поток, способствовать его «остановке».

Прежде чем рассматривать разные техники, отметим мимоходом глубину психологического анализа, данного Патанджали и его комментаторами. Задолго до психоанализа йога показала важную роль, которую играет подсознание. Именно в динамизме, свойственном бессознательному, она видит серьезное препятствие, которое должен преодолеть йогин. Это происходит оттого, что скрытые потенции *хотят* выйти на свет и, актуализируясь, стать состояниями сознания. Сопротивление, которое подсознание оказывает всякому акту, способному привести к любому освобождению чистого субъекта, является как бы проявлением страха, который испытывает подсознание при одной мысли о том, что масса еще не проявивших себя, скрытых потенций может не исполнить своего предназначения, может быть уничтожена до того, как успеет проявиться и актуализироваться. Мы говорили о сходстве между йогой и психоанализом. Действительно, между ними можно проводить сравнение, за некоторыми оговорками, которые, впрочем, все в пользу йоги. В отличие от фрейдовского психоанализа, йога видит в подсознании не только *либидо.* Она выводит на свет круговорот, связывающий сознание и подсознание, что заставляет ее рассматривать подсознание одновременно как порождающее и как начало, вбирающее все эгоистические поступки, движения и побуждения. То есть побуждения, вызванные «жаждой плода» (пхала-тришна), желанием самоудовлетворения, сытости и приумножения. Из подсознания исходит и в подсознание возвращается (благодаря кармической «закладке семян») *все, что хочет проявиться,* то есть обрести форму, показать свою силу, уточнить свою самость.

Так же в отличие от психоанализа, йога верит, что над подсознанием можно возобладать путем аскезы и даже победить его с помощью техники успокоения состояний сознания, о которой мы собираемся говорить далее. Поскольку психологический и парапсихологический опыт Востока вообще и йоги в частности неоспоримо более велик и организован, нежели опыт, на котором основаны западные теории строения психики, возможно, что и в этом вопросе йога тоже права, и подсознание — как бы парадоксально это ни выглядело — может быть познано, управляемо и побеждено.

Глава II

ТЕХНИКИ ЙОГИ

Концетрация на одном объекте

Отправной точкой йогической медитации является концентрация на одном объекте (экаграта). Этим объектом может быть физический объект (точка между бровями, кончик носа, блестящий предмет и т. п.), или мысль (метафизическая истина), или Бог (Ишвара). Непосредственным результатом экаграты является контроль над всеми психоментальными автоматизмами, которые преобладают и которые, можно сказать, и *составляют* мирское сознание. Действие чувств и подсознание постоянно вводят в сознание объекты, которые над ним доминируют и изменяют его. Ассоциации рассеивают сознание, страсти искажают его. Даже в своих интеллектуальных усилиях человек пассивен: большую часть времени он, собственно говоря, не мыслит, а *позволяет* объектам *вызывать мысль*. Под видом мыслительной деятельности на самом деле скрывается неопределенный и беспорядочный поток, питаемый ощущениями, ассоциациями и памятью. Первая обязанность йогина – думать, то есть не позволять объектам руководить мышлением. Вот почему практика йоги начинается с экаграты, которая перегораживает ментальный поток и представляет собой «психический блок», прочный и единый континуум.

Посредством упражнения экаграта стараются контролировать обе составляющие ментального потока: сенсорную деятельность (индрии) и деятельность подсознания (санскары).

Йогин должен уметь по своему желанию добиваться прерывности сознания: иначе говоря, в любой момент и в любом месте он может обеспечить концентрацию своего внимания на «одной точке» и сделаться нечувствительным к любому сенсорному или мнемоническому раздражителю. Через экаграту достигается истинная воля, то есть способность свободно управлять важным сектором психосоматической деятельности.

Само собой разумеется, что экаграту нельзя осуществить иначе, как с помощью многочисленных упражнений и приемов, в которых физиология играет основополагающую роль. Нельзя достичь экаграты, если, например, тело находится в утомительной или просто неудобной позе, или если дыхание беспорядочно, аритмично. Вот почему техника йоги предполагает несколько категорий физиологических практик и духовных упражнений (называемых анга, «члены», составные части йоги), которым надо научиться, если хочешь достичь экаграты и в конечном счете высшего сосредоточения, самадхи. Эти члены йоги можно рассматривать

одновременно и как группы технических приемов, и как этапы духовного аскетического пути, конечный пункт которого есть окончательное освобождение. Их восемь: 1. Самоограничение (яма); 2. Обет, твердое правило (нияма); 3. Позы (асана); 4. Регуляция дыхания (пранаяма); 5. Отвлечение органов чувств (пратьяхара); 6. Концентрация (дхарана); 7. Религиозное созерцание (дхьяна); 8. Сосредоточение (самадхи) (см.: YS II. 29)[43*].

Самоограничение и дисциплина

Две первые группы: яма и нияма, представляют собой подготовительные средства, обязательные при любой аскезе. Поэтому в них нет ничего йогического. Существуют пять требований самоограничения (яма): ненасилие (ахимса); правдивость (сатья); неворовство (астея); сексуальное воздержание (брахмачарья); неприятие даров (апариграха).

Сдерживание приводит не к йогическому состоянию, а к «рафинированному» человеческому состоянию, более высокому по отношению к состоянию обычного человека. Эта чистота необходима для перехода на высшие ступени. Что касается сексуального воздержания, его цель — сохранение нервной энергии. Йога придает основополагающее значение тайным силам «порождающей способности», которые, исчерпавшись, рассеивают самую ценную энергию, ослабляют умственную способность и затрудняют концентрацию. Однако, следует добавить, сексуальное воздержание (брахмачарья) — это не только отказ от половых актов, но и «сжигание» самого плотского искушения.

Параллельно с самоограничением йогин должен практиковать нияму, то есть ряд телесных и психических дисциплин. «Соблюдение [религиозных] предписаний — [это] чистота, удовлетворенность, подвижничество, самообучение и преданность Ишваре» (см.: YS II. 32)[44*]. Чистота означает внутреннее очищение организма. (Это достигается рядом искусственных «очищений», на которых особенно настаивает хатха-йога). Вьяса уточняет:

> Внутренняя [чистота] — это устранение загрязненности сознания. Удовлетворенность — отсутствие желания присвоить больше того, что насущно необходимо.
>
> Подвижничество, [или аскетизм], — это терпеливое перенесение крайностей — голода и жажды, холода и зноя, стояния и сидения [в неподвижности], а также соблюдение полного молчания и внешняя непроницаемость...
>
> Самообучение — это изучение шастр, [трактующих] об освобождении, или многократное повторение священного первослога (см.: VB на YS II. 32)[45*].

Естественно, даже во время этих упражнений возникают трудности, порожденные главным образом динамизмом бессознательного. Смятение, вызванное сомнением, — самое опасное. Чтобы его преодолеть, Патанджали рекомендует *внедрение противоположной мысли* (см.: YS II. 33)[46*]. Интересно отметить, что уже здесь борьба йогина против любого «препятствия» имеет магический характер. Любое побежденное им искушение равно приобретенной им силе. Отказ от искушения — это не только очище-

ние в смысле утраты, лишения, но и реальный, позитивный выигрыш: йогин тем самым простирает свое могущество на то, от чего он поначалу отказался. Более того: он приходит к овладению не только теми объектами, от которых отказался, но и магической силой, бесконечно более ценной, чем все эти объекты. Например, «При утверждении в неворовстве все драгоценности стекаются [к йогину]» (см.: YS II. 37). У нас еще будет возможность вернуться к этим «совершенным могуществам» (сиддхи), которые йогин приобретает путем дисциплины.

Йогические позы

Только с практикой асан начинается собственно йогическая техника. «*Асана*» означает хорошо известную йогическую позу, которую «Йога-сутры» определяют как «неподвижную и удобную» (см.: YS II. 46). В трактатах хатха-йоги мы находим описание несчетного числа асан. В «Йога-сутрах» это описание лишь намечено, поскольку асанам научаются от гуру, а не через описание. Важен тот факт, что асана дает телу жесткую неподвижность и в тоже время сводит к минимуму физическое усилие. Это позволяет избегнуть раздражающего ощущения усталости, напряжения в разных частях тела, отрегулировать физиологические процессы и тем самым освобождает внимание для занятий исключительно сознанием.

Вначале асана бывает неудобной и даже невыносимой. Но после некоторой тренировки усилие по поддержанию тела в одной позе становится минимальным. Это имеет основополагающее значение: усилие должно исчезнуть, медитативная поза должна стать естественной; только тогда она облегчает концентрацию. «Совершенство асаны достигается при [полном] снятии напряжения, благодаря чему прекращаются [все] движения тела. Или же асана реализуется при сосредоточении сознания на бесконечном» (см.: VB на YS II. 47)[47*]. И Вачаспати, комментируя интерпретацию Вьясы, пишет: «Практикующий асану должен использовать усилие, которое состоит в том, чтобы устранить естественные телесные усилия. Иначе аскетическая поза, о которой здесь говорится, не сможет быть осуществлена».

Асана — одна из техник, характерных для индийского аскетизма. Ее можно найти в упанишадах и даже в ведической литературе, но еще больше намеков на нее в эпосе и в пуранах[48*]. Конечно, самую важную роль асаны играют в хатха-йогической литературе; трактат «Гхеранда-самхита» описывает тридцать две их разновидности. Вот, например, как принимается одна из самых легких и самых распространенных медитативных поз — падма-асана:

> Положите правую ступню на икру левой ноги и, соответственно, левую ступню на икру правой ноги; скрестите руки за спиной и возьмитесь за пятки (правой рукой за правую пятку и левой рукой за левую пятку). Упритесь подбородком в грудь и фиксируйте взгляд на кончике носа (см.: GhS II. 8).

Списки и описания асан находятся в большинстве тантрических и хатха-йогических трактатов. Цель этих медитативных поз всегда одна и та же: «Благодаря ей прекращается воздействия парных противоположностей» (см.: YS II. 48)[49*]. Таким образом достигается некоторая «нейтральность» органов чувств; «присутствие тела» не тревожит больше сознание. Реализуется первый этап на пути к освобождению сознания; мосты, по которым осуществляется связь с сенсорной деятельностью, начинают разводиться.

Асана — это первый конкретный шаг к уничтожению человеческих модальностей существования. На уровне тела асана является экагартой, концентрацией на одной точке: тело «концентрируется» на одной позе. Подобно тому, как экаграта кладет конец колебаниям и рассеиванию состояний сознания, асана кладет конец подвижности тела, его свободе, ограничивая бесконечность возможных поз одной неподвижной, застывшей позой. Мы скоро увидим, что тенденция к объединению и обобщению свойственна всем йогическим техникам. Но их непосредственная цель уже сейчас бросается в глаза, — это отмена (или преодоление) человеческого состояния в результате отказа от самых элементарных человеческих потребностей. Отказ двигаться, шевелиться (асана) будет продолжен целой серией «отказов» всякого рода.

Регулирование дыхания

Пранаяма — регулирование дыхания — является «отказом» дышать как обычные люди, то есть неритмично. Вот как Патанджали определяет этот отказ: «При нахождении в ней (в асане. — *Ред.*) [практикуется] пранаяма, то есть прекращение движения вдыхаемого и выдыхаемого [воздуха]» (см.: YS II. 49)[50*]. Патанджали говорит о «прекращении», о приостановке дыхания. Однако пранаяма начинается с замедления ритма дыхания: такова ее начальная цель.

Дыхание непосвященного человека обычно бывает неритмичным; оно меняется то в зависимости от обстоятельств, то в зависимости от психоментального напряжения. Эта нерегулярность порождает опасную психическую текучесть и тем самым неустойчивость и рассеивание внимания. Можно стать внимательным, приложив к этому усилие. Но усилие для йоги — это «проявление чувств». Поэтому с помощью пранаямы стараются избавиться от дыхательного усилия: ритмизация дыхания должна стать автоматизмом, чтобы йогин мог забыть о ней.

Комментируя «Йога-сутры» (YS I. 34), Бходжа отмечает, «что всегда существует связь между дыханием и состояниями сознания». Это важное замечание. Здесь гораздо больше, чем констатация факта, что, например, дыхание разгневанного человека учащается, а дыхание того, кто сосредоточивается, упорядочивается и замедляется само по себе. Эта связь ритма дыхания с состояниями сознания, на которую ссылается Бходжа и которую, несомненно, наблюдали и испытывали на опыте йогины с самых давних времен, служила им инструментом «успокоения» сознания. «Объ-

единение», о котором идет речь, следует понимать в том смысле, что, ритмизуя дыхание и все более его замедляя, йогин может «проникнуть» (то есть почувствовать на опыте при полном сознании) в некоторые состояния сознания, которые достижимы во сне. Ритм дыхания спящего человека более медленный, чем бодрствующего. Входя, благодаря пранаяме, в ритм сна, йогин может, не теряя ясности разума, проникнуть в состояния сознания, свойственные сну.

Индийской психологии известно четыре модальности сознания: бодрствующее сознание, состояние сна со сновидениями, то же самое без сновидений и полное единение с Брахманом, турия. Каждая из этих модальностей сознания связана с особым ритмом дыхания. С помощью пранаямы, то есть делая все более продолжительными выдох и вдох (цель этой практики — сделать интервал между этими двумя моментами как можно длиннее), йогин может проникать во все модальности сознания. Для обычного смертного существует разрыв между разными модальностями: так, мы переходим из состояния бодрствования в состояние сна бессознательным образом. Йогин должен сохранять непрерывность сознания, то есть проникать в каждое из этих состояний уверенно и осознанно. Существует довольно много текстов об этой индийской аскетической технике, но большинство из них лишь повторяют традиционные формулы. Хотя пранаяма является особым йогическим упражнением, имеющим важное значение, Патанджали посвящает ей всего три сутры. Технические детали можно найти в комментариях Вьясы, Бходжи и Вачаспати Мишры, но главным образом в трактатах хатха-йоги.

Ритм дыхания устанавливается гармонизацией трех «моментов»: вдоха (пурака), выдоха (речака) и задержки воздуха (кумбхака). С помощью практики йогину удается надолго продлевать каждый из этих моментов. Согласно Патанджали, целью пранаямы является возможно более долгая задержка дыхания, что достигается постепенным замедлением ритма. Начинают с задержки дыхания на шестнадцать с половиной секунд, затем на тридцать пять секунд, пятьдесят секунд, три минуты, пять минут и т. д.

Погребенные заживо

В марте 1829 года «Asiatic Monthly Journal» поведал о подвигах одного йогина, который, кроме прочих достижений, мог оставаться несколько часов под водой. Он отказался объяснить, как ему это удается, «сказав лишь, что у него такая привычка».

Не вызывает сомнения, что опытные йогины могут намеренно впадать в каталептическое состояние. Доктор Тереза Бросс доказала, что сокращение дыхания и сердцебиения до такого уровня есть достоверный физиологический феномен, который йогины могут вызвать по желанию, а не под действием самовнушения. Само собой разумеется, что такой йогин может быть похороненым заживо без всякого для него риска. «Дыхание ограничивается настолько, — пишет д-р Дж. Фильоза, — что неко-

торые йогины могут без всякого вреда позволить похоронить себя заживо на определенное время, имея объем воздуха, абсолютно недостаточный для обеспечения жизни. Этот маленький запас воздуха предназначен, по их словам, для того, чтобы, в случае если что-то непредвиденное будет представлять опасность и заставит их в ходе эксперимента выйти из йогического состояния, позволить им сделать несколько вдохов, чтобы вновь погрузиться в это состояние» (*Filliozat J.* Magie et Medecine. P., 1943. P. 115–116).

Добавим, что предметом этих практик не является приобретение факирских способностей. Следует делать различие между самодемонстрацией некоторых факиров и хатха-йогинов и целью, которую преследуют настоящие йогины. Последние стараются овладеть своим телом, чтобы проникнуть в тайну психосоматической жизни. Они желают на опыте познать глубинные уровни психики и понять их динамизм, с тем чтобы найти способ избавиться от их власти. Не будем забывать, что конечная цель йогина – абсолютное освобождение, совершенная независимость, что требует длительной и сложной работы по избавлению от обусловленности.

Контроль дыхания: Китай, ислам

Ритмизация и задержка дыхания играют важную роль и в даосских техниках (см.: *Maspero H.* Les procédés de «nourrir le principe vital» dans la religion taoïste ancienne // JA 1937: 177–252, 353–430). Эта практика известна под названием «дыхание зародыша» (t' ai-si), и ее главной целью является обретение Долгой Жизни (tch'ang chen), которую даосы понимают «как материальное бессмертие самого тела». «Дыхание зародыша» – это не предварительное и не дополнительное упражнение к медитации, как пранаяма. Оно, напротив, самодостаточно. «Дыхание зародыша» не служит, как пранаяма, подготовке духовной концентрации, а осуществляет процесс «мистической физиологии», в результате чего жизнь тела продлевается до бесконечности. Здесь даосизм напоминает хатха-йогу, на которую он в некоторой мере похож. Китай в первую очередь занимает бесконечное продление жизни материального тела, тогда как Индия одержима идеей завоевания духовного освобождения, идеей преображения, обожествления тела. Даосы практиковали сдерживание дыхания. Они начинали с задержки дыхания на время трех, пяти, семи, девяти, двенадцати вдохов и больше. Для обретения бессмертия необходимо задержать дыхание на время, равное тысяче вдохов. Но техника «внутреннего дыхания», то есть «дыхание зародыша», была еще труднее. Нужно было «растопить дыхание» и заставить его циркулировать внутри тела.

> Высшая цель – это установить своего рода *внутреннюю циркуляцию* жизненных процессов, такую, чтобы человек мог становиться *совершенно водонепроницаемым* и без вреда переносить испытание погружением в воду. Человек становится *нечувствительным*, автономным, *неуязвимым*, как только овладевает искусством питаться и дышать в замкнутом цикле, на манер *эмбриона* (*Granet M.* La pensée chinoise P., 1934. P. 514–515).

Возможно, что в своей неодаосской форме, дисциплина дыхания испытала влияние тантрической йоги: некоторые практики, одновременно дыхательные и сексуальные, проникли в Китай в VII веке н. э. (см.: Eliade 1954: 395). С другой стороны, в Китае существовали некоторые архаические шаманские техники, в которых имитировались движения и дыхание животных. Во всяком случае, Лао-цзы («Дао дэ цзин», 6) и Чжуан-цзы[51*] («Чжуан-цзы», 15) уже знали «методическое дыхание», а одна надпись Чжоу свидетельствует о практике дыхательной техники в VI веке до н. э. (см.: *Wilhelm H.* Eine Chou-Inschrift über Atemtechnik // Monumenta Serica 1948/XVIII: 385–388).

Контроль дыхания практикуется также мусульманскими мистиками. Каково бы ни было происхождение этой техники внутри мусульманской традиции, несомненно то, что некоторые индийские мусульманские мистики позаимствовали и практиковали йогические упражнения. Техника зикра[52*] имеет иногда поразительное формальное сходство с индийской дисциплиной дыхания. Т. П. Хьюз (*Hughes T. P.* A Dictionary of Islam, L., 1885. P. 703 sq.) упоминает, что об одном монахе, живущем у афганской границы, говорили как о настолько натренировавшемся в практике зикра, что он стал способен задерживать дыхание в течение почти трех часов.

Исихазм

Некоторые начала аскетизма и методы моления, используемые монахами-исихастами, представляют сходство с йогическими техниками, особенно с пранаямой. Вот как преподобный Ириней Хаусгерр резюмирует основу метода моления исихастов:

> Оно состоит из двойного упражнения: омфалоскопии[53*] и бесконечного повторения Иисусовой молитвы: «*Господи Иисусе Христе, сыне божий, помилуй меня, грешного!*» Сесть в темном месте, опустить голову, фиксировать взгляд на центре живота, иначе говоря, на пупке, стараться открыть там место сердца, повторять это упражнение беспрерывно, сопровождая все той же мольбой, следуя ритму дыхания, предельно замедленному; и денно и нощно упорствуя в этой мысленной молитве, в конце концов находишь то, что ищешь, – место сердца, а вкупе с ним и в нем всевозможные чудеса и знания (Hausherr 1927: 102).

Вот фрагмент из Никифора-Отшельника (вторая пол. XIII в.), заново переведенного Жаном Гуйаром:

> А ты, как я тебе сказал, сядь, собери свой дух, введи его – я говорю, твой дух – в ноздри; это путь, который использует дыхание, чтобы дойти до сердца. Толкай его, заставь спуститься к сердцу вместе с вдыхаемым воздухом. Когда он туда дойдет, ты увидишь, какая воспоследует радость: тебе не о чем будет сожалеть. Так человек, который возвращается домой после долгого отсутствия, не сдерживает радость от близости встречи с женой и детьми; так же и дух, когда он соединяется с душой, переполняется радостью и несказанным блаженством. Брат мой, приучи же свой дух не торопиться уйти оттуда. Вначале

ему не хватает усердия, это меньшее, что можно сказать о той внутренней замкнутости и стиснутости. Но как только он к этому привыкнет, то перестанет получать удовольствие от внешних путей. Ибо «царство Божие в нас», и для того, кто обращает к нему свои взоры и ищет его чистой молитвой, весь внешний мир становится не имеющим ценности и заслуживающим презрения (Gouillard 1953: 204).

В XVIII веке доктрины и техники исихастов были еще знакомы монахам с горы Афон. Вот несколько фрагментов из «Энхеридиона» Никодима Агиорита.

Почему нужно задерживать дыхание, творя молитву? Поскольку дух или действие духа привыкли распространяться и рассеиваться на воспринимаемых предметах внешнего мира, то из-за этого, творя молитву, пусть постоянно дышат не так, как приучила природа, а пусть немного задерживают дыхание, пока внутренним словом не проговорят молитву, и пусть тогда дышат, как учили святые отцы. Потому что от этой временной задержки дыхания сердце ощущает стеснение и сжатие и, следовательно, испытывает страдание, не получая воздух, необходимый ему по природе; и дух, со своей стороны, при этом методе собирается гораздо легче и обращается к сердцу <...>.

Потому что от этой временной задержки дыхания твердое и плотное сердце становится тоньше, и при соответствующим образом сжатой и согретой сердечной влаге оно становится мягким, чувствительным, покорным и более склонным к раскаянию и пролитию слез <...>. Потому что от этой краткой задержки сердце испытывает стеснение и страдание, и через это стеснение и эту боль оно извергает из себя отравленный крючок удовольствия и греха, проглоченный им ранее <...> (Hausherr 1927: 109).

Подводя итог, необходимо процитировать фундаментальное сочинение «Метод святой молитвы и внимания», долгое время приписывавшееся Симеону Новому Богослову; «как не без оснований предполагал И. Хаусгерр, этот трактат мог бы принадлежать современнику отшельника Никифора, если только не самому Никифору» (Gouillard 1953: 206). Процитируем новый перевод Жана Гуйара:

Уединившись в тихой келье, сядь в углу и проделывай следующее: закрой дверь, возвысь дух свой над всяким предметом суетным и мимолетным. Затем, упершись бородой в грудь, направь как телесное зрение, так и дух свой на средину живота, она же пупом называется, стесни дыхание, по ноздрям проходящее, дабы не было ему удобного прохода, и изучай умственным взглядом внутренность свою, дабы обрести место сердца, к коему все способности души устремлются. Поначалу обретешь ты лишь мрак и мутность непроницаемую, но денно и нощно упорствуя в сем упражнении, обретешь ты в конце — о чудо! — блаженство бесконечное (Ibid.: 216).

Не стоит обманываться внешними аналогиями с пранаямой. Дисциплина дыхания и телесные позы имеют целью у исихастов подготовку «умной» молитвы; в «Йога-сутрах» эти упражнения преследуют «объединение» сознания и подготовку медитации, а роль Бога (Ишвары) достаточно

скромна. Но тем не менее верно, что обе вышеупомянутые техники феноменологически достаточно похожи для того, чтобы поставить вопрос о влиянии индийской мистической физиологии на исихазм.

Сдерживание

Асане, пранаяме и экаграте удается разорвать обусловленность человеческого существования. Пусть всего лишь на то краткое время, что длится упражнение. Находясь в неподвижности, ритмизуя дыхание, собирая свой взгляд и внимание в одной точке, йогин опытным путем превосходит мирскую форму существования. Он начинает становиться независимым по отношению к космосу; внешние раздражители на него больше не действуют (превзойдя «противоположности», он нечувствителен ни к жаре, ни к холоду, ни к свету, ни к темноте и т. п.); сенсорная активность не выбрасывает его вовне, к чувственным объектам; психоментальный поток не управляется больше отвлекающими моментами, автоматизмами и памятью: он «сконцентрирован», «объединен». Это отрешение от космоса сопровождается погружением в себя. Йогин обращается к себе, так сказать, овладевает собой, окружает себя все более мощной «защитой», одним словом, становится неуязвимым.

Асана и экаграта имитируют божественный архетип; йогическая поза имеет религиозное значение сама по себе. Бог «Йога-сутр», Ишвара, является чистым духом, который не только не создавал мир, но который даже не участвует в истории, ни прямо, ни косвенно. Йогин имитирует способ бытия, присущий этому чистому духу. Выход за рамки человеческого существования, освобождение, совершенная независимость пуруши — все это имеет свою образцовую модель в Ишваре. Отказ от человеческого существования, то есть практика йоги, имеет религиозное значение в том смысле, что йогин имитирует способ бытия Ишвары: неподвижность, сосредоточенность на себе самом. Ритмизация и в крайнем случае приостановка дыхания очень облегчают концентрацию (дхарану). Ибо, говорит Патанджали, благодаря пранаяме завеса тьмы разрывается и ум становится способен к концентрации (дхаране) (см.: YS II. 52, 53). Йогин может проверить качество своей концентрации через пратьяхару — термин, который обычно переводят как «отвлечение органов чувств» или «абстрагирование», но мы предпочитаем перевести как «способность освобождать сенсорную деятельность от влияния внешних объектов». Согласно «Йога-сутрам» (II. 54), можно понимать пратьяхару как следование органов чувств внутренней форме сознания при отсутствии связи с чувственными объектами[54*].

Комментируя эту сутру, Бходжа говорит, что органы чувств, вместо того чтобы быть направленными на объект, «пребывают в себе». Хотя органы чувств не направлены больше на внешние объекты и их деятельность прекращается, сознание (читта) тем не менее не теряет способности иметь сенсорные впечатления. Когда читта желает познать объект, он не пользуется сенсорной деятельностью; он может познать этот объект бла-

годаря своим собственным силам. Будучи получено непосредственно через созерцание, это «знание», с точки зрения йоги, является более эффективным, чем обычное. «Отсюда, – пишет Вьяса, – мудрости йогина открыто все так, как оно существует в действительности» (VB на YS II. 45).

Это выведение сенсорной деятельности из-под власти внешних объектов (пратьяхара) является высшим этапом психофизиологического аскетизма. На этом этапе сосредоточенность йогина не «рассеивается», не нарушается ни органами чувств, ни их деятельностью, ни памятью и т. п. Всякая активность прекращена. Читта, будучи психической массой, упорядочивающей и проясняющей ощущения, поступающие извне, может служить зеркалом объектам, минуя посредничество органов чувств. Непосвященный не способен достичь такой свободы, потому что его дух, вместо того чтобы быть неподвижным, напротив, все время искажается под воздействием органов чувств, подсознания и «жажды жизни». Осуществляя *читта-вритти-нироджу* (то есть устранение психоментальных состояний), читта остается в себе самом (svarūpamātra). Но «автономия» сознания не влечет устранения феноменов. Будучи отделен от феноменов, йогин тем не менее продолжает их созерцать. Вместо познания, как до этого, с помощью форм (рупа) и состояний сознания (читта-вритти), йогин созерцает непосредственно сущность (таттва) всех объектов.

Дхарана – йогическая концентрация

Независимость по отношению к stimuli* внешнего мира и динамизму подсознания, которую йогин реализует посредством пратьяхары, позволяет ему испробовать тройную технику, называемую в индийских текстах санъяма (букв. «собирание», «ограничение»). Этот термин обозначает последние этапы йогической техники, три последних «члена йоги» (йога-анга), а именно: концентрацию (дхарана), собственно созерцание (дхьяна) и сосредоточие (самадхи). Эти духовные упражнения возможны только после достаточного повторения всех других физиологических упражнений, когда йогин достигнет совершенного владения своим телом, подсознанием и психоментальным потоком. Они считаются «тонкими» (антаранга, antarāṅga), то есть они не предполагают никакой новой физической деятельности. Они похожи между собой до такой степени, что йогину, который приступает к одному из них (например, к концентрации), очень трудно на нем удержаться, и ему даже случается невольно «соскальзывать» в «созерцание» или в «сосредоточение». Вот почему эти упражнения обозначаются общим для всех трех названием: санъяма (см.: коммент. TV на VB III.1).

«Концентрация» (дхарана от корня *dhar*, «держать сжатым»), в сущности, является экаграто́й, «фиксацией на одной точке», но содержание которой строго умозрительное. Другими словами, дхарана, в отличие от

* раздражителям (*лат.*).

экаграты, единственная цель которой есть остановка психоментального потока и «фиксация на одной точке», осуществляет эту «фиксацию», чтобы *познать*. Патанджали определяет ее как: «фиксацию сознания на определенном месте» (YS III. 1). Вьяса уточняет, что концентрация обычно осуществляется «<...> на пупочной чакре, на лотосе сердца, на лучезарном [центре] в голове, на кончике носа, и на прочих подобных местах [на теле] или же на внешних объектах» (коммент. на YS III. 1)[55*]. Вачаспати Мишра добавляет, что нельзя достичь дхараны без помощи объекта, на котором фиксируется сознание.

Дхьяна — йогическое созерцание

В своем трактате «Йога-сара-санграха» (см.: YSS: 43 sq.) Виджнянабхикшу цитирует один отрывок из «Ишвара-гиты», согласно которому продолжительность дхараны равняется времени двенадцати пранаям. Двенадцатикратным продлением этой концентрации на одном объекте достигается «йогическое созерцание» — дхьяна. Патанджали определяет ее как «сфокусированность [однородных] состояний сознания на этом [месте]» (YS III. 2)[56*], а Вьяса добавляет следующее толкование: «Сфокусированность сознания на созерцаемом объекте, [находящемся] в данном месте, <...> однородное течение содержаний сознания, не нарушаемое другими созерцаниями, и есть дхьяна <...>»[57*]. Виджнянабхикшу (см.: YSS: 45) объясняет этот процесс следующим образом: когда в точке, в которой осуществлялась дхарана, духу удается удержаться достаточно долго перед самим собой в форме объекта созерцания без какого-либо перерыва, вызванного вмешательством другой функции, тогда достигается дхьяна. Как пример он приводит созерцание Вишну или другого бога, которого представляют находящимся в лотосе сердца. Нет нужды уточнять, что йогическое созерцание абсолютно отличается от мирского созерцания. Прежде всего, никакой ментальный континуум не может достичь в рамках нормального психоментального опыта той чистоты и насыщенности, какой достигают йогические способы. Во-вторых, мирское сознание останавливается либо на внешней форме созерцаемых объектов, либо на их ценности, тогда как дхьяна позволяет проникнуть в суть этих объектов, постичь их в совершенстве. Акт «проникновения» в сущность объектов очень трудно объяснить; его не надо понимать ни как род поэтического воображения, ни как интуицию бергсонианского типа[58*]. От этих двух иррациональных процессов йогическое созерцание отличает его последовательность, состояние просветленности, сопровождающее и неустанно направляющее его. «Ментальный континуум» никогда не выходит из подчинения воле йогина. Ни в один момент этот континуум не обогащается со стороны, через неконтролируемые ассоциации, аналогии, символы и т. п. Созерцание никогда не перестает быть инструментом проникновения в сущность вещей, то есть в конечном счете инструментом овладения, «постижения» реальности.

Роль Бога

В отличие от санкхьи, йога принимает существование Бога, Ишвары (букв. Всевышнего Повелителя). Конечно, этот Бог не является создателем (космос, жизнь и человек, как мы уже видели, порождены пракрити, поскольку все происходит от первоначальной субстанции). Но Ишвара может ускорить для некоторых людей процесс освобождения; он помогает быстрее достичь самадхи. Господь, о котором упоминает Патанджали, является скорее Богом йогинов. Только йогину он может помочь, то есть человеку, который уже избрал йогу. Роль Ишвары, кстати, довольно скромна. Он может, например, сделать так, что йогин, который избирает его объектом своей концентрации, достигает самадхи. Согласно Патанджали (см.: YS II. 45), эта божественная помощь не является проявлением «желания» или «чувства», потому что Господь не может иметь ни желаний ни эмоций, но результатом «метафизической симпатии» между Ишварой и пурушей, симпатии, которая объясняется сходством их структур[59*]. Ишвара есть вечно свободный пуруша, которого никогда не задевают страдания и нечистота существования (YS I. 24)[60*]. Комментируя этот текст, Вьяса уточняет, что различия между «освобожденным духом» и Ишварой суть следующие: первый раньше был связан (хотя бы иллюзорно) с психоментальным опытом, тогда как Ишвара всегда был свободен. Бога не привлечь ни ритуалами, ни поклонением, ни верой в его милость; но его сущность, так сказать, инстинктивно сотрудничает с чистым субъектом, который хочет освободиться через йогу.

Это скорее симпатия метафизического характера, связывающая две родственные сущности. Можно подумать, что симпатия, которую Ишвара выказывает по отношению к нескольким йогинам, то есть по отношению к тем немногим людям, которые ищут освобождения с помощью йогических техник, исчерпала его способность интересоваться человеческими судьбами. Вот почему ни Патанджали, ни Вьясе не удается дать ясное объяснение вмешательству Бога в природу. Понятно, что Ишвара вошел в диалектику санкхья-йоги в некотором роде извне. Действительно, санкхья утверждает и йога подхватывает это утверждение, что субстанция (пракрити) помогает своим «телеологическим инстинктом» освобождению человека. Таким образом, роль Бога в достижении этого освобождения лишена значительности, поскольку космическая субстанция сама берет на себя освобождение множества чистых субъектов (пуруш), попавших в иллюзорные сети существования.

Патанджали, хотя он и ввел в диалектику духовной доктрины санкхьи этот новый и (в конечном счете) бесполезный элемент, каковым является Ишвара, однако не придавал ему того значения, которое припишут ему позднейшие толкователи. Первостепенную важность в «Йога-сутрах» имеет техника; иначе говоря, желание и способность к владению собой и к йогической концентрации. Почему же Патанджали понадобилось вводить Ишвару? Потому что Ишвара соответствовал реальности опытного порядка: Ишвара в самом деле может вызвать самадхи при условии,

что йогин практикует *ишвара-пранидхану*, то есть поклонение Ишваре (см.: YS II. 45)[61*]. Ставя себе задачей собрать и классифицировать все йогические техники, узаконенные «классической традицией», Патанджали не мог оставить без внимания богатый опыт, приобретаемый только путем концентрации на Ишваре, то есть существовавший наряду с традицией чисто классической йоги. Иначе говоря, наряду с чисто магической йогой, обращающейся только к воле и персональным силам аскета, существовала и другая традиция, религиозная, в которой финальные этапы йогической практики были как минимум облегчены, благодаря поклонению — хоть и очень редкому и очень «интеллектуальному» — божеству. Кстати, Ишвара, такой, каким он представлен у Патанджали и Вьясы, лишен и величия, и всемогущества Бога-творца, и пафоса, присущего динамичному и строгому Богу различных мистических учений. Ишвара в целом является всего лишь архетипом йогина — Макро-йогином, очень возможно, покровителем некоторых йогических сект. Действительно, Патанджали говорит, что Ишвара был гуру мудрецов в незапамятные времена, ибо, добавляет он, Ишвара не связан временем (см.: YS I. 26)[62*].

Запомним, однако, пока одну деталь, значение которой прояснится немного дальше: в диалектику освобождения, для которой не было необходимым присутствие Всевышнего, Патанджали вводит Бога, которому, правда, отводит довольно скромную роль.

Самадхи, как мы увидим, можно достичь и без «концентрации на Ишваре». Йога, которую практиковал Будда и его современники, обходилась без «концентрации на Боге». Действительно, мы легко можем представить себе йогу, полностью воспринявшую диалектику санкхьи, и у нас нет оснований не верить, что такая йога, магическая и атеистическая, существовала. Патанджали, однако, пришлось ввести в йогу Ишвару, так как Ишвара был, так сказать, данностью опыта: некоторые йогины обращались к Ишваре, хотя могли бы достичь освобождения исключительно соблюдением техники йоги.

Здесь мы имеем дело с полярностью «магия—мистика», столь характерной для средневековой индийской духовной традиции. Примечательно, что у более поздних комментаторов Ишвара начинает играть все более активную роль. Вачаспати Мишра и Виджнянабхикшу, например, придают Ишваре большое значение. Правда, оба эти комментатора интерпретируют Патанджали и Вьясу в свете современных им верований. Однако они жили в эпоху, когда вся Индия была наводнена мистическими течениями (бхакти). И именно эта почти всеобъемлющая победа «мистики» является наиболее показательной, когда речь идет о «классической» йоге, которая тем самым удалилась от того, что характеризовало ее вначале, а именно от магии. Так, под общим влиянием некоторых идей веданты и бхакти (проповедовавших личную преданность Богу), Виджнянабхикшу долго останавливается на «особой благодати Бога» (YSS: 9, 18–19, 45–46). Другой комментатор, Нилакантха, утверждает, что Бог, хотя он и не является активным, помогает йогинам наподобие

магнита (см.: Dasgupta 1924: 89). Тот же автор наделяет Ишвару волей, способной предопределять человеческие жизни, так как «он заставляет тех, кого хочет возвысить, совершать благие поступки, а тех, кого хочет уничтожить, — плохие поступки» (Ibid.: 88). Как далеко мы ушли от скромной роли, которую Патанджали приписывал Ишваре!

Энстаз и гипноз

Вспомним, что три последние «члена йоги» представляют собой опыт и состояния, столь тесно связанные между собой, что их называют общим именем — санъяма. Отсюда следует понимание осуществления санъямы на том или ином уровне как одновременного осуществления «концентрации» (дхараны), «созерцания» (дхьяны) и энстаза (самадхи); ее уровни могут относиться к инертной материи (земле и т. п.) или же раскаленной материи (огню и т. п.). Переход от «концентрации» к «созерцанию» не требует применения никакой новой техники. Так же нет необходимости ни в каком дополнительном йогическом упражнении, чтобы осуществить самадхи, когда йогину уже удалось сконцентрироваться и погрузиться в созерцание. Самадхи, йогическое сосредоточение, является конечным результатом и увенчанием всех усилий и духовных упражнений аскета. (Слово *самадхи* может выступать в следующих значениях: «единство», «совокупность», «погруженность в»; «полная концентрация духа»; «соединение»; «сосредоточение»).

Много трудностей необходимо преодолеть, чтобы понять, в чем именно заключается йогическое сосредоточение. Даже если оставить в стороне побочные значения, которые имеет понятие *самадхи* в буддийской литературе и в неклассических разновидностях йоги, и принимать к рассмотрению только смысл и значение, которое ему сообщили Патанджали и его комментаторы, трудности все равно остаются. Потому что, с одной стороны, самадхи выражает опыт, со всех точек зрения неописуемый; с другой стороны, этот «энстатический опыт» не одновалентен: его возможности весьма многочисленны. Попробуем поэтапно рассмотреть, к чему можно отнести самадхи. Сначала слово употреблено в его гносеологическом значении: *самадхи* есть состояние созерцания, в котором сознание моментально постигает форму объекта без помощи категорий и ментального конструирования (кальпана); состояние, в котором объект раскрывается «в себе самом» (сварупа), в своей сути, как если бы он был «лишен самого себя» (YS III. 3)[63*]. Вачаспати Мишра, комментируя этот текст, цитирует одно место из «Вишну-пураны» (VI. 7. 90), где говорится, что йогин, который перестал прибегать к ментальному конструированию, не рассматривает больше *акт* и *объект* созерцания как отдельные один от другого. Существует реальное совпадение между *познанием* объекта и *объектом познания*; этот объект предстает перед сознанием не в отношениях, которые его ограничивают и определяют как феномен, а «как если бы он был лишен самого себя». Таким образом, иллюзия и ментальное конструирование (кальпана) окончательно устраняются при

самадхи. Или, как выражается Виджнянабхикшу (см.: YSS: 44), состояние самадхи достигается, «когда дхьяна освобождается от раздельных понятий — «созерцание», «объект созерцания» и «созерцающий субъект» — и только удерживается в форме созерцаемого объекта», то есть когда не существует больше ничего за пределами этого нового онтологического измерения, представленного трансформацией «объекта» (мира) в «познание-обладание». Виджнянабхикшу добавляет, что существует четкое различие между дхьяной и самадхи: созерцание может быть прервано, «если люди входят в контакт с притягательными объектами», тогда как самадхи является состоянием неуязвимым, полностью закрытым для stimuli.

Однако не следует рассматривать это йогическое состояние как простой гипнотический транс. Индийской психологии известен гипноз, и она относит его к состоянию случайной и временной концентрации (викшипта). Некоторые эпизоды из «Махабхараты» раскрывают обыденное представление о гипнозе, сложившееся в Индии. В них гипнотический транс является лишь плотиной, автоматически перегораживающей «реку сознания», а не йогической экаграгой. С другой стороны, Бхатта Каллата в своем трактате «Спанда карика» описывает различия между гипнотическим и сомнамбулическим трансом и самадхи. Состояние викшипта — всего лишь остановка (эмоционального или волевого происхождения) ментального потока; эту плотину не следует путать с самадхи, которое достигается исключительно через экаграту, то есть после того, как устранена многонаправленность сознания (см.: YS III. 11)[64*].

Самадхи «с опорой»

Самадхи является скорее «энстазом», разновидностью сосредоточения, специфичной для йоги, нежели «знанием». Мы сейчас увидим, что это «состояние» делает возможным самооткрытие духа (пуруши), благодаря акту, не являющемуся составной частью опыта. Но не всякое самадхи открывает дух, не всякое сосредоточение делает реальным конечное освобождение. Патанджали и его комментаторы различают несколько видов или этапов высшего сосредоточения. Когда самадхи достигается с помощью какого-либо объекта или идеи (то есть фиксацией сознания на одной точке пространства или на одной идее), оно называется *сампраджнята самадхи* (самадхи «с опорой» или «дифференцированное»). Когда же, наоборот, самадхи достигается вне всяких «отношений» (внешнего или психического порядка), то есть когда достигается «единение», которому ничто конкретное не мешает, и оно становится полным постижением бытия, то это есть осуществление асампраджнята самадхи («недифференцированного» самадхи). Виджнянабхикшу уточняет, что *сампраджнята самадхи* является способом освобождения в той мере, в какой делает возможным постижение истины и кладет предел любым страданиям. Но *асампраджнята самадхи* разрушает отпечатки (санскары) всей предыдущей деятельности сознания и может даже остановить кармические

силы, уже запущенные прошлой деятельностью йогина. Во время «дифференцированного самадхи», продолжает Виджнянабхикшу, все ментальные функции останавливаются, затормаживаются, за исключением той, которая созерцает объект, тогда как при *асампраджнята самадхи* всякое сознание исчезает: все ментальные функции блокируются. «Во время этого самадхи не существует никаких других следов сознания (читта), кроме оставленных (его прошлыми действиями) отпечатков (санскар). Если бы этих отпечатков не было, не было бы никакой возможности возврата к сознанию» (см.: YSS: 4).

Итак, перед нами два класса состояний, четко различающихся между собой: первый включает концентрацию (дхарана) и созерцание (дхьяна), достигаемые с помощью различных йогических техник; второй класс фактически состоит из одного-единственного состояния, а именно неспровоцированного самадхи, близкого к «энстазу». Конечно, даже к *асампраджнята самадхи* всегда ведут продолжительные усилия йогина. Это не дар и не состояние благодати. Его нельзя достичь, пока йогином не будут достаточно испытаны виды самадхи, входящие в первую ступень. Оно является увенчанием многочисленных предшествующих ему концентраций и созерцаний. Но оно приходит без зова, без подталкивания, без специальной подготовки: вот почему его можно назвать «энстазом» или «прозрением». Мы видели, что «дифференцированное самадхи», сампраджнята самадхи, включает в себя несколько этапов; это обусловлено тем, что оно поддается совершенствованию и не приводит к какому-то абсолютному и неизменному состоянию. Обычно различают четыре вида сосредоточения: «с умозрением» (савитарка), «без умозрения» (нирвитарка), «рефлексивное» (савичара), «нерефлексивное» (нирвичара) (см.: YS I. 42–44). Патанджали известна и другая терминология: витарка, вичара, ананда, асмита (см.: YS I. 17)[65*]. Но, как замечает Виджнянабхикшу, который воспроизводит этот второй список, «все четыре термина — чисто технические, они условно приложены к разным формам осуществления». Эти четыре формы или этапа *сампраджнята самадхи*, продолжает Виджнянабхикшу, представляют собой восхождение; милость Ишвары позволяет в некоторых случаях сразу достичь высших состояний, и тогда не нужно возвращаться назад, чтобы осуществлять предварительные состояния. Но когда эта божественная милость не приходит на помощь, нужно осуществлять поэтапно все четыре стадии, сохраняя один и тот же объект созерцания.

На первом этапе, савитарка (с умозрением — поскольку он предполагает предварительный анализ — см.: YS I. 42), сознание идентифицируется с объектом созерцания в «его сущностной целостности», так как объект складывается из *вещи*, *понятия и слова*, и эти три «аспекта» его реальности находятся во время созерцания в полном совпадении с сознанием (читта). Савитарка самадхи достигается путем концентрации на объектах, рассматриваемых в их вещественном аспекте (стхула, «грубый» объект ощущения): это «непосредственное восприятие» объектов, распространяющееся как на их прошлое, так и на будущее. Например, говорит нам Виджня-

набхикшу, если практикуется савитарка самадхи по отношению к Вишну, этот бог рассматривается в его вещественной форме, как пребывающий на соответствующем месте на небесах, но он воспринимается также таким, каким он был в прошлом, и таким, каким он будет в более или менее отдаленном будущем. Что и означает, что этот вид самадхи, хоть и произведен «объединением» (самапатти) с «грубым» аспектом реальности (в нашем примере – прямое восприятие материальности Вишну), не сводится к непосредственному состоянию объекта, но «следует» за ним и ассимилирует его в его временно́й длительности.

Следующий этап, нирвитарка (без умозрения), представлен Вьясой такими словами (VB на YS I. 43): «Недискурсивное [сосредоточение (нирвитарка) есть такое состояние сознания (читта), когда оно], полностью очищенное от памяти и как бы лишенное собственной формы, проявляет только объект». В этом созерцании сознание освобождено от присутствия «я», так как познавательный акт («я знаю этот объект» или «этот объект мой») более не происходит; само сознание *является* (становится) этим объектом (см.: TV на YS I. 43). Объект более не познается через ассоциации – то есть как включенный в серию предыдущих представлений, ограниченный внешними отношениями (имя, размер, употребление, класс) и, так сказать, объединенный обычным процессом отвлечения мирского сознания – он постигается непосредственно, в своей экзистенциальной обнаженности, как конкретная и неумолимая данность.

«Состояния–постижения»

Заметим, что на этих этапах сампраджнята самадхи раскрывается как состояние, полученное благодаря некоторому «постижению» («знанию». – *Ред.*). Созерцание делает возможным самадхи, самадхи, в свою очередь, позволяет более глубоко проникнуть в реальность, вызывая (или облегчая) новое созерцание, новое йогическое состояние. Следует постоянно держать в памяти этот переход от «постижения» к «состоянию», так как, по нашему мнению, это характерная черта самадхи (как, впрочем, и всей индийской медитации). В самадхи имеет место «прорыв уровней», который стремится осуществить Индия и который является парадоксальным переходом от *бытия* к *знанию*. Этот надрациональный опыт, в котором знание подчиняет и ассимилирует реальное, ведет в конце концов к слиянию всех модальностей бытия. То, что именно в этом заключается глубокий смысл и главная функция самадхи, мы увидим немного дальше. А сейчас мы хотим остановиться на том, что савитарка самадхи суть «состояния–постижения», полученные путем концентрации и созерцания формального единства объектов.

Нужно преодолеть эти этапы, если хочешь проникнуть в саму сущность вещей. Поэтому йогин начинает созерцание савичара (рефлексивное); сознание не останавливается более на внешнем аспекте материальных объектов (объектов, состоящих из совокупностей атомов, физических частиц и т. п.); оно, напротив, непосредственно познает эти бесконечно

малые пучки энергии, которые в трактатах санкхьи и йоги называются танматрами. Созерцается «тонкий» аспект (сукшма) материи, говорит Виджнянабхикшу, происходит проникновение в [такие категории как. — *Ред.*] аханкара и пракрити, но это созерцание пока еще сопровождается сознанием времени и пространства (не «опытом» такого-то места и такой-то продолжительности, а сознанием категорий времени—пространства).

Когда сознание идентифицируется с танматрами, не испытывая ощущений, которые в силу своей энергетической природы эти танматры могут вызывать, то есть когда йогин «ассимилирует их идеальным образом», без ощущения страдания или блаженства, неистовства или инертности и т. п., и при отсутствии сознания времени и пространства, тогда достигается состояние нирвичара. Тогда сознание совмещается с этими бесконечно малыми пучками энергии, которые составляют подлинную основу физического мира. Это и есть реальное погружение в саму сущность физического мира, а не только в определенные и дифференцированные феномены (Вьяса и Вачаспати Мишра обсуждают эти этапы в своих комментариях к: YS I. 44, 45.)

Все четыре этапа сампраджнята самадхи называются биджа самадхи (самадхи с «семенем») или саламбана самадхи (самадхи «с опорой»), потому что, как говорит нам Виджнянабхикшу, они связаны с «субстратом» (опорой) и вызывают тенденции, которые являются как бы «семенем» для будущих функций сознания (см. также: RM на YS I. 17). Напротив, асампраджнята самадхи называется нирбиджа («без семени», «без опоры») (VB на YS I. 18). Осуществлением четырех этапов сампраджняты достигается «способность к абсолютному знанию» (рита-амбхара-праджня) (YS I. 48)[66*], а это есть начало самадхи «без семени», так как абсолютное знание раскрывает онтологическую полноту, в которой *бытие* и *знание* уже неотделимы одно от другого. Сосредоточенное в самадхи сознание (читта) может теперь непосредственно открывать чистого субъекта (пурушу). Один факт существования этого созерцания (которое в действительности является «соучастием») уничтожает боль существования (см.: YSS: 5).

«Магические способности»

Когда йогин достигает этой стадии в своих занятиях созерцанием, он обретает «магические способности» (сиддхи), которым, начиная с шестнадцатой сутры, посвящена третья книга «Йога-сутр». Концентрируясь, созерцая и осуществляя самадхи по отношению к некоторому объекту или целому классу объектов, иначе говоря, практикуя санъяму, йогин обретает некоторую оккультную силу по отношению к этому или этим объектам.

Так, например, осуществляя санъяму на подсознательном (санскарах), он познает свои предыдущие рождения (см.: YC III. 18)[67*]. Через санъяму на понятиях (пратьяя) йогин познает ментальные состояния других людей (см.: YS III.19)[68*]. «Но это знание ментальных состояний не предполагает

знания объектов, их вызвавших, поскольку эти объекты не находятся в прямой связи с сознанием йогина. Он знает ментальное чувство любви. Но не знает объекта любви» (VB на YS III. 20)[69*].

Санъяма, как мы помним, обозначает три последних члена йоги: дхарану, дхьяну и самадхи. Йогин начинает с концентрации на одном объекте, на одной идее, например на следах прошлого (санскарах). Когда ему удается достичь экаграты на этих следах, он начинает их «созерцать», то есть сверхъестественным образом ассимилировать, усваивать. Дхьяна, медитация, делает возможным *сампраджнята самадхи* в виде *биджа самадхи* (здесь опорой являются сами следы прошлого). Через самадхи, осуществленное на основе «следов», достигается не только постижение прошлого (чего уже позволили достичь дхарана и дхьяна), но также само «знание» превращается в «обладание». В результате самадхи происходит непрерывная идентификация субъекта созерцания с его объектом. Само собой разумеется, что, постигая следы прошлого в такой степени, чтобы раствориться в нем, йогин может пережить идеальным образом (то есть не прибегая к опыту) свои предыдущие рождения.

Напомним другой пример (см.: YS III. 19): благодаря санъяме с опорой на понятия, йогин входит в бесконечное множество психоментальных состояний других людей, потому что как только йогин «овладевает изнутри» каким-то понятием, он, как на экране, видит все состояния, которое это понятие способно пробудить в душах других людей. Он видит бесконечное множество ситуаций, которое может породить это понятие, потому что он не только усвоил содержание понятия, но, кроме того, проник в его внутренний динамизм, он сделал своей человеческую судьбу, которую несло в себе это понятие, и т. д. Некоторые из этих «могуществ» еще более удивительны. В своем перечне сиддхи Патанджали упоминает все эти легендарные «чудеса», которыми в равной степени насыщены мифология, фольклор и метафизика Индии. В отличие от фольклорных текстов, Патанджали дает нам на этот счет несколько очень беглых разъяснений. Так, желая объяснить, почему санъяма с опорой на форму тела может сделать невидимым того, кто ее осуществляет, Патанджали говорит: «Благодаря санъяме на [внешней] форме тела при устранении ее способности быть воспринимаемой в результате прекращения контакта между органом зрения и светом [возникает] невидимость» (Ibid. 21)[70*].

Таково объяснение, которое дает Патанджали исчезновениям и появлениям йогинов, – чуду, описанному во множестве индийских религиозных, алхимических и фольклорных текстов.

Патанджали упоминает также и другие «могущества», обретаемые с помощью санъямы, такие как способность узнавать срок смерти (см.: Ibid. 22), необычная физическая мощь (см.: Ibid. 24), знание тонких вещей (см.: Ibid. 25) и т. д. Через санъяму на пупочной чакре (набхичакре) приобретается знание устройства тела (см.: Ibid. 29); на яремной ямке (кантхакупе) – устраняются голод и жажда (см.: Ibid. 30); на сердце – происходит постижение духа (см.: Ibid. 34).

«По отношению к любому объекту, который он желает познать, йогин должен осуществить санъяму» (TV на YS III. 30).

Это «знание», полученное с помощью техник санъямы, фактически является усвоением, ассимиляцией той реальности, на которую направлено созерцание йогина. Все созерцаемое, в силу магических свойств созерцания, оказывается ассимилированным, усвоенным. Нетрудно понять, что непосвященные всегда путали предназначение йоги с этими «могуществами» (сиддхи). Йогин всегда рассматривался в Индии как махасиддха, носитель оккультных могуществ, «маг». То, что это суждение непросвещенных не совсем ошибочно, нам доказывает вся духовная история Индии, в которой мудрец всегда играл важную роль. Индия никогда не забывала, что при определенных обстоятельствах человек может стать «человекобогом». Она никогда не могла согласиться с актуальным человеческим состоянием, полным страданий, бессилия и неуверенности. Она всегда верила в существование человекобогов, риши, так как всегда имела перед собой пример йогинов. То, что все эти человекобоги и мудрецы хотели превзойти человеческое состояние, самоочевидно. Но мало кому из них удалось превзойти состояние *сиддха* – состояние мудреца или бога. Иначе говоря, очень немногочисленны были те, кому удалось преодолеть второе искушение — искушение пребыванием в «божественном состоянии».

«Пусть господин располагается здесь!..»

Известно, что по индийским понятиям отрешение имеет позитивное значение. Тот, кто отказывается, чувствует себя не обедненным, а, наоборот, обогащенным: так как сила, которую он приобретает, отказываясь от какого-то удовольствия, намного превосходит само удовольствие, от которого он отказался. Благодаря отрешению, аскезе (тапасу), люди, демоны или боги могут стать такими могущественными, что способны представлять угрозу мирозданию. В мифах, легендах и сказках много эпизодов, где главным героем является аскет (человек или демон), который благодаря силе, приобретенной путем отрешения, способен поколебать покой самого Брахмы или Вишну. Чтобы избежать такого прибавления священной силы, боги искушают аскета. Сам Патанджали намекает на небесные искушения, то есть исходящие от божественных существ (см.: YS III. 51), а Вьяса дает следующие объяснения: когда йогин достигает последнего дифференцированного самадхи, боги приближаются к нему и говорят, соблазняя:

> Пусть господин располагается здесь! Пусть он насладится в этих [сферах существования]! Это наслаждение так желанно! Эта девушка так привлекательна! Этот эликсир предотвращает старость и смерть! <...> Здесь [все наделены способностью] божественного слуха и божественного зрения, а тело подобно алмазу. Своими добродетелями, о почтеннейший, ты заслужил все это! Войди же в это высокое местопребывание, неразрушимое, нестареющее, не умирающее, любимое богами! (VB на YS III. 51)[71*].

Но божественное состояние еще далеко от абсолютного освобождения. Йогин должен отвергнуть эти «волшебные видения», эти «ложные сенсорные объекты, имеющие природу сновидения», «желанные только для непосвященных», и быть твердым в своей задаче – достижении окончательного освобождения.

Потому что, как только аскет соглашается воспользоваться своей аскетической силой, приобретенной с помощью самоконтроля, так сразу же исчезает его способность двигаться дальше. Тот, кто отказывается от мирской жизни, в конце концов делается могущественным; но тот, кто поддается искушению воспользоваться аскетической силой, превращается в простого мага, которому не хватает силы превзойти себя. Только новое отречение и успешная борьба с искушением магии приводят аскета к новому духовному обогащению. Согласно Патанджали и всей традиции классической йоги, – не говоря уже о метафизике вед, презирающей любое «превосходство», – йогин пользуется многочисленными сиддхи с целью достичь высшей свободы, асампраджнята самадхи, а не для того, чтобы обрести власть – в конечном счете частичную и временную – над какими-то силами. Ведь именно самадхи, а не оккультные могущества, дает истинную власть. Действительно, говорит Патанджали, эти могущества являются «совершенствами» (в буквальном значении термина «сиддхи») в состоянии пробуждения, но представляют собой препятствие в состоянии самадхи, что естественно, если учитывать, что по индийским учениям всякое обладание предполагает порабощение тем, чем обладаешь (см.: YS III. 37).

И все же тоска по «божественному состоянию», завоеванному аскезой сверхъестественным способом, не перестает одолевать йогинов и аскетов. Тем более что, согласно Вьясе (см.: VB на YS III. 26), существует большое сходство между некоторыми богами, обитающими на небесах (в Брахмалоке)[72*], и йогинами на стадии сиддхов, то есть обладающими «совершенствами», полученными через *сампраджнята самадхи*. Действительно, – утверждает Вьяса, – четыре класса богов Брахма-локи имеют в силу своей природы «духовное положение», которое соответствует четырем классам дифференцированного самадхи. Тот факт, что эти боги остановились на стадии самадхи «с опорой» (с семенем), свидетельствует, что они не свободны: они лишь наслаждаются исключительным состоянием, тем же, что обретают йогины, когда овладевают «совершенствами».

Это утверждение Вьясы очень важно: оно показывает, что йогины уподобляются богам; иначе говоря, что путь йоги – через аскезу и веру, которые в нее включаются, – ведет к абсолютному совершенству, каким обладают персонажи индийского пантеона. Но, подобно последователю веданты, ищущему единственно знания Абсолюта (Брахмана), настоящий йогин не позволяет себе соблазняться божественным состоянием, которое, несмотря на свой блеск, тем не менее «обусловлено», и старается в конце концов постичь свое Я и овладеть им, то есть достичь окончательного освобождения в виде *сампраджнята самадхи*.

Самадхи «без опоры» и конечное освобождение

Между разными ступенями сампраджнята самадхи существует постоянное колебание, вызванное не изменчивостью сознания, но близкой, органической связью, существующей между типами самадхи «с опорой». Йогин переходит от одного типа к другому, его дисциплинированное и очищенное сознание раз за разом погружается в разные виды созерцания. Согласно Вьясе (см.: VB на YS I. 2), на этой стадии йогин еще осознает разницу между своим полностью очищенным сознанием и духом, то есть между читта, сведенным единственно к светозарному модусу (саттва), и пурушей. Когда эта разница исчезает, субъект достигает асампраджнята самадхи; тогда всякая модификация уничтожается, «сжигается»; остаются только бессознательные отпечатки санскары (см.: YS I. 18 и VB), и в определенный момент устраняются даже эти неуловимые санскары (см.: YS I. 51), – тогда и наступает истинное самадхи «без семени» (нирбиджа самадхи).

Патанджали говорит (см.: YS I. 20), что есть два вида недифференцированного самадхи, или, точнее, два пути, две возможности его достижения: технический путь и естественный путь. Первый путь – это путь йогинов, которые достигают самадхи с помощью йоги; второй путь – это путь богов (видеха, букв.: «бестелесные») и класса супрачеловеческих* существ, называемых «растворенные в пракрити» (пракритилая)[73*]. Здесь снова мы видим уподобление йогинов богам и сверхчеловеческим существам, которое уже обнаруживали на разных стадиях сампраджнята самадхи. Комментируя эту сутру, Патанджали, Вьяса и Вачаспати Мишра подчеркивают превосходство самадхи, достигнутого йогинами с помощью техники (упая), так как «естественное» самадхи, которым пользуются боги, является временным, даже если оно будет длиться тысячи космических циклов. Отметим, кстати, ту настойчивость, с которой провозглашается превосходство человеческой йоги над, казалось бы, привилегированным состоянием богов.

Виджнянабхикшу видит эти вещи несколько иначе (см.: YSS: 18 sq.). Для него упая-пратьяя, «искусственный» метод (в том смысле, что он не является «естественным», что он специально выстроен), состоит в осуществлении санъямы на Ишваре или, если нет мистической склонности, на своем собственном пуруше: именно этот метод обычно используют йогины. Что касается второго пути, «естественного» метода, некоторые йогины могут достичь недифференцированного самадхи (и, следовательно, конечного освобождения) просто одним своим желанием; другими словами, это уже не победа, завоеванная благодаря техническим способам, а прозрение: его называют «бхава», «врожденное», говорит Виджнянабхикшу, именно потому, что оно является результатом рождения (бхавы), точнее своевременного рождения, обретаемого результатами йогической практики в предыдущем рождении. Этот второй путь (бхава-

* превосходящих человека, т. ж. существующих до человека.

пратьяя) характерен для видеха (бестелесных богов), пракритилая (существ, растворенных в пракрити) и других божеств. Примером видехи у Виджнянабхикшу является Хираньягарбха[74*] и другие боги, не нуждающиеся в физическом теле, так как способны осуществлять все физиологические функции в «тонком» теле. Пракритилая — сверхчеловеческие существа, которые, будучи погруженными в созерцание на пракрити или на одушевленную Богом пракрити, проникают (сознанием) сквозь космическое яйцо и проницают все оболочки (аварана, букв.: «футляр»), то есть все уровни космического проявления до первичного Grund*, до пракрити в ее непроявленном модусе, и тем самым достигают положения божества.

Вьяса (см.: VB на YS III. 55) следующим образом резюмирует переход от сампраджнята к асампраджнята самадхи: через прозрение (праджня, «мудрость»), полученное спонтанно, когда йогин находится на последней стадии сампраджнята самадхи, осуществляется «абсолютное обособление» (кайвалья), то есть освобождение пуруши из-под власти пракрити. В свою очередь Вачаспати Мишра (см.: TV на YS I. 21) говорит нам, что «плодом» сампраджняты является асампраджнята самадхи, а «плодом» этого последнего — кайвалья, освобождение. Ошибочно рассматривать эту форму бытия духа как простой «транс», в котором сознание полностью освобождено от своего содержания. Недифференцированное самадхи не является «абсолютной пустотой». Состояние и значение, одновременно выраженные этим термином, подразумевают полное отсутствие объектов в сознании, но не абсолютно опустошенное сознание. В момент асампраджнята самадхи сознание, напротив, насыщено прямой и полной интуицией сущности. Как говорит Мадхава, «не следует представлять себе нирodху (окончательное прекращение всякого психоментального опыта), как небытие, оно, скорее, средство передачи особого состояния духа». Это самадхи полной пустоты, без чувственного содержания и без интеллектуальной структуры, абсолютное состояние, являющееся уже не «опытом» (так как здесь больше нет отношений между сознанием и миром), но «откровением». Интеллект (буддхи), выполнив свою миссию, устраняется, отделясь от пуруши и воссоединяясь с пракрити. «Человеческое сознание» ликвидируется, то есть оно более не функционирует, его составляющие элементы растворяются в первичной субстанции. Йогин достигает освобождения: он как «мертвый при жизни». Это дживанмукта, «освобожденный при жизни». Он живет уже не во времени и не под властью времени, а в вечном настоящем, в nunc stans**, как Боэций определял вечность.

Вот так выглядит положение йогина в асампраджнята самадхи, если смотреть на него извне, с точки зрения диалектики освобождения и отношения духа к субстанции, так, как эта диалектика была разработана санкхьей. В действительности, если принять во внимание опыт различных самадхи, положение йогина еще более парадоксально и неизмеримо бо-

---

* основания (*нем.*).

** застывшем теперь, вечном сейчас (*лат.*).

лее грандиозно. Рассмотрим ближе, что это значит — «отражение пуруши». В этом акте высшей концентрации «познание» эквивалентно «присвоению». Потому что непосредственное открытие пуруши является в то же время эмпирическим открытием онтологической модальности, недоступной непосвященному. Этот момент нельзя понимать иначе, чем парадокс, ибо, достигнув этого момента, невозможно более никоим образом уточнить, в какой степени еще можно говорить о созерцании Я или об онтологической трансформации человека. Простое «отражение» пуруши — больше, чем акт религиозного познания, поскольку оно позволяет чистому субъекту обрести «власть над самим собой». Йогин вступает в обладание собой через «недифференцированное» самадхи, единственным содержанием которого является сущность. Мы исказили бы индийский парадокс, если бы свели это «обладание» к простому «самопознанию», каким бы глубоким и абсолютным оно ни было. «Вступление в обладание собой» радикально меняет способ бытия человека. «Открытие себя», самоотражение пуруши ведет за собой «прорыв уровня» в космическом масштабе: вслед за его возникновением устраняются модальности реального, подлинное бытие (пуруша) совпадает с не-бытием (собственно «человеком»), знание превращается в совершенное «господство», благодаря полному поглощению познаваемого познающим. И поскольку на этот раз объектом познания является чистое бытие, лишенное всякой формы и всяких атрибутов, именно к ассимиляции с чистым бытием и ведет самадхи. Самооткрытие пуруши равняется познанию бытия во всей его полноте. В асампраджнята самадхи йогин действительно сам становится бытием.

Конечно, его положение парадоксально, потому что он жив и, однако, абсолютно свободен; у него есть тело и, однако, он, познав себя, слился с чистым субъектом; он живет во времени, но причастен к бессмертию: он совпадает с бытием, хотя является лишь его частицей, и т. д. Но именно к достижению этого состояния испокон веку стремится индийская мысль. Кто такие эти «человекобоги», о которых мы говорили выше, если не «геометрическое место», в котором совмещается божественное и человеческое, так же как бытие и небытие, вечность и смерть, целое и часть? И Индия, более, чем другие цивилизации, всегда жила под знаком «человекобогов».

Реинтеграция и свобода

Повторим вкратце этапы долгого и трудного пути, предложенного Патанджали. Его цель с самого начала четко определена: освободить человека от его человеческого удела, завоевать абсолютную свободу, достичь Абсолюта. Метод включает в себя различные техники (физиологические, ментальные, мистические), но все они имеют общую черту — направленность против мирского, или, можно сказать, людской природы. Обычный человек живет в обществе, женится, создает семью; йога предписывает одиночество и абсолютное целомудрие. Непосвященный «одержим» своей собственной жизнью; йогин не позволяет себе «отдаться жиз-

ни»; постоянному движению он противопоставляет свою статичность, неподвижность асаны; бурному, неритмичному, нерегулярному дыханию он противопоставляет пранаяму и мечтает достичь полной остановки дыхания; на хаотический психоментальный поток он отвечает «сосредоточением на одной точке» — первым шагом на пути к окончательному отрешению от мира феноменов, которого достигает пратьяхара. Все йогические техники предлагают одно и то же: делать прямо противоположное тому, к чему склоняет нас наша человеческая природа. Тенденция сохраняется от уединения и целомудрия до санъямы: действовать против «нормальной», «мирской», наконец, «людской» склонности.

Такое полное противодействие жизни не ново ни в Индии, ни за ее пределами; в нем легко узнается архаическая и универсальная полярность между священным и мирским. Издревле священное было чем-то «абсолютно другим», нежели мирское. И если судить по этому критерию, йога Патанджали, как все другие йоги, имеет религиозный смысл. Человек, который отказывается от человеческой природы и сознательно действует против нее, стараясь ее устранить, жаждет Абсолюта, свободы, «превосходства» — одним словом, одной из форм священного. Это «ниспровержение всех людских ценностей», к которому стремится йогин, узаконено давней индийской традицией: и в ведическом понимании мир богов прямо противоположен нашему (правая рука бога соответствует левой руке человека; предмет, разбитый здесь, остается нетронутым там, и т. п.). Своим отказом от мирской жизни йогин имитирует трансцендентную реальность, имеющую религиозную ценность.

Отметим, что йогин отходит от быта поэтапно. Он начинает с отказа от наименее существенных жизненных привычек: удобств, развлечений, пустой траты времени, распыления своих умственных сил и т. п. Затем он старается соединить наиболее важные из жизненных функций: дыхание и сознание. Контроль дыхания, его ритмизация, приведение к единому ритму, характерному для состояния глубокого сна, равноценны соединению всех видов дыхания. Экаграта, в плане психоментальной жизни, преследует ту же цель: фиксировать поток сознания, осуществить психический континуум без единого слабого места, «сконцентрировать» мышление. Даже самая элементарная из йогических техник, асана, стремится к аналогичной цели, потому что осознать все части своего тела, ощутить его как «единство» можно, только практикуя одну из статичных поз. Крайнее упрощение жизни, покой, безмятежность, неподвижное положение тела, регуляция дыхания, концентрация на одной точке и т. д. — все эти упражнения преследуют одну и ту же цель: устранение множественности и фрагментарности, реинтегрироватние, объединение, унификацию.

Стоит ли говорить, что, устраняясь от мирской жизни, йогин обретает другую жизнь, более глубокую, более истинную, так как она отрегулирована, — жизнь самого космоса[75*]. Действительно, о первых ступенях йоги можно говорить как о движении к «космизации» человека. Превратить хаос мирской психосоматической жизни в космос — это стремление уга-

дывается во всех психофизиологических техниках от асаны до экаграты. Невозможно достичь конечного освобождения, не перейдя через предварительный этап «космизации»; нельзя перейти непосредственно от хаоса к свободе. Космизация является промежуточной фазой «осуществления ритмизации» всех планов психосоматической жизни. Этот ритм указан нам в строении самой вселенной «объединяющей» ролью светил и особенно Луны.

Конечно, эта «космизация» — всего лишь промежуточная фаза, которую Патанджали еле намечает, но она имеет исключительное значение в других индийских религиозно-философских школах. Достигнутая после «унификации», «космизация» продолжает тот же процесс: пересоздание человека в других, гигантских пропорциях, гарантирующих ему «макроантропический» опыт. Но и этот «макроантроп» может иметь лишь временное существование. Потому что высшая цель будет достигнута только тогда, когда йогин сумеет «уйти к своему собственному центру и полностью отделиться от космоса, став непроницаемым для опыта, необусловленным и обособленным. Этот конечный «уход» равносилен прорыву уровня, акту реальной трансценденции. Самадхи уже по своей природе есть состояние парадоксальное, так как оно опустошает и в то же время до краев наполняет бытие и мысль. Само собой разумеется, что парадокс включен в саму функцию индийского ритуала (как, впрочем, и любого другого), так как силой ритуала любой предмет вбирает в себя божество, отдельный «фрагмент» (в случае ведического жертвоприношения — жертвенный камень) совпадает с «целым» (Богом Праджапати), не-сущее — с сущим. С точки зрения феноменологии парадокса самадхи находится на хорошо известной в истории религиозно-философских учений линии совпадения противоположностей. Правда, на этот раз совпадение не только символическое, но конкретное, эмпирическое. Через самадхи йогин преодолевает противоположности и в уникальном опыте объединяет пустоту и полноту, жизнь и смерть, сущее и не-сущее. Более того, самадхи, как и все парадоксальные состояния, равноценно реинтеграции различных модификаций реального в одну-единственную модальность — недифференцированную полноту, предшествовавшую творению, первоначальную целостность. Йогин, достигающий асампраджнята, осуществляет тем самым мечту, не дающую покоя человеческому разуму с самого начала его истории: объединиться с целым, вновь обрести целостность, восстановить изначальную недвойственность, устранить время и Творение (то есть космическую множественность и разнородность), в частности устранить разделение реального на объект-субъект.

Будет грубой ошибкой рассматривать высшую реинтеграцию как простой возврат к первоначальному хаосу. Никогда не лишне повторить, что йога, как и многие другие религиозные учения, приводит не к простому и заурядному угасанию сознания, но к парадоксальному состоянию. Неправомерно объединять самадхи с многочисленными знакомыми Индии с незапамятных времен «трансами» и «экстазами», полученными с помощью интоксикации, наркотиков и всякими другими элементарными

способами разгрузки сознания. Освобождение не сопоставимо с «глубоким сном» зародыша, даже если обретение целостности, полученное через недифференцированное самадхи, с виду похоже на блаженство внутриутробного предсознания человеческого существа. Надо всегда учитывать тот главный факт, что йогин работает на всех уровнях сознания и подсознания с целью открыть для себя путь к сверхсознанию (знанию-обладанию чистым субъектом, пурушей). Он проникает в «глубокий сон» и в «четвертое состояние» (турию, каталептическое состояние) с абсолютной ясностью, не впадая в самогипноз. Значение, которое все авторы придавали йогическим состояниям *сверх*-сознания, указывает, что конечная реинтеграция осуществляется именно в *этом* направлении, а не в более или менее глубоком «трансе». Иначе говоря, обретение через самадхи изначальной недвойственности привносит новый элемент в первоначальную ситуацию (ту, что существовала до разделения реального на объект–субъект) — *сознание* единства и блаженства. Здесь имеет место «возвращение к началам», но с той разницей, что «освобожденный при жизни» обретает изначальное состояние, обогащенное измерениями *свободы* и *сверхсознания*. Другими словами, он не восстанавливает автоматически «данную» ситуацию, а возвращается к изначальной полноте, после того как достиг необычного и парадоксального модуса бытия — *осознания свободы*, которого не существует ни на одном из уровней жизни, даже на божественном уровне (у богов, deva), и которое присутствует только у Высшего существа.

Здесь лучше виден инициатический характер йоги, так как в инициации человек тоже «умирает», чтобы «возродиться», но это новое рождение не повторяет «естественное рождение»; неофит обретает не тот мир непосвященных, для которого он умер во время инициации, а священный мир, соответствующий новому образу бытия, *недостижимому* на *«естественном»* (*профанном*) *уровне существования*.

В этом идеале, в сознательном завоевании свободы можно увидеть данное индийской мудростью подтверждение того, на первый взгляд абсурдного и совершенно бесполезного факта, что мир существует, что человек существует и что его существование является непрерывной чередой иллюзий, страданий и разочарований. Ибо, освобождаясь, человек создает духовное измерение свободы и «вводит» его в космос и в жизнь, то есть в слепые и трагически обусловленные виды существования.

Глава III

АСКЕТЫ, ЭКСТАТИКИ И СОЗЕРЦАТЕЛИ ДРЕВНЕЙ ИНДИИ

Аскетизм и йога

Как сказано выше, йога-даршана, изложенная Патанджали и его комментаторами, не исчерпывает богатства йогической идеологии и техник. В индийской духовной жизни йога присутствует повсюду, как в устных преданиях, так и в литературе на санскрите и других индийских языках. Что опять-таки говорит о том, что йога представляет собой особое измерение индийского менталитета. До такой степени неотъемлемое, что, когда христианство адаптировалось к индийским реалиям, оно усвоило некоторые из приемов йогической медитации и молитвы. Более того, многие индийские ученые используют, иногда почти не отдавая себе отчета, техники йогической концентрации.

Йоге удалось утвердиться в качестве общеиндийской техники, ссылаясь на две традиции: 1) традицию аскетов и «поклонников экстаза», известную со времен «Ригведы», и 2) символизм брахман[76*], особенно умозрительные рассуждения об «интериоризации жертвоприношения»[77*]. Этот тысячелетний процесс интеграции, закончившийся одним из самых важных духовных синтезов Индии, ярко иллюстрирует то, что называется «феноменом индуизма».

В ведах можно найти лишь рудименты* классической йоги. Зато эти древние тексты ссылаются на аскетические дисциплины и «экстатическую» идеологию, которые, хотя они не всегда напрямую связаны с йогой, в конце концов вошли в йогическую традицию.

Термин тапас (букв.: «теплота», «жар») обозначает аскетическое усилие вообще (этот термин встречается уже в «Ригведе»). К тапасу прибегали не только аскеты и экстатики. Жертвоприношение *сомы*[78*] требовало от жертвователя и его жены совершения ритуалов посвящения, включающих аскетическое бодрствование, медитацию в тишине, пост, а также внутренний жар, тапас, — и эти ритуалы могли длиться от одного дня до одного года. Однако тапас достигается не только постом, бодрствованием у огня и т. п., но и регуляцией дыхания. Задержка дыхания начинает играть ритуальную роль, особенно с эпохи брахман: когда распевается Гаятри-стотра[79*], написано в «Джайминия брахмане», нельзя дышать (см.: JB III. 3. 1). Согласно другим источникам, задерживая дыхание, человек производит магическое тепло.

---

* Рудименты — зачатки (от *лат.* rudimentum — зачаток).

Чтобы совершить жертвоприношение сомы, нужно практиковать тапас и сделаться «горячим», так как магическое тепло является отличительным знаком выхода из человеческого состояния, выхода из профанности. Но тепло производится также сдерживанием или остановкой дыхания, что, с одной стороны, позволяет приравнивать йогические техники к ортодоксальным, брахманическим методам, а с другой – йогина к тапасвину, тому, кто практикует аскетизм.

Уже давно жертвоприношение было приравнено к тапасу. Боги обретают бессмертие не только через жертвоприношение, но также через аскезу. Потому что тапас – это тоже «жертвоприношение». Если в ведическом жертвоприношении богам предлагаются сома, растопленное масло и священный огонь, то в аскетической практике им предлагается «внутреннее жертвоприношение», в котором физиологические функции заменяют ритуальные предметы и возлияния. Дыхание часто отождествляется с «непрерывным возлиянием». «Вайкханаса-сутра» говорит о прана-агнихотре, то есть о «ежедневном жертвоприношении в дыхании» (VSS II. 18). Пранаяма приравнена к агнихотре[80*], жертвоприношению огню, которое должен ежедневно выполнять каждый хозяин дома. Брахманические тексты называют задержку дыхания «внутренней агнихотрой», потому что «Поистине, пока человек дышит, то он не может говорить – тогда он совершает подношение речи в дыхании. Эти два бесконечных, бессмертных подношения он совершает постоянно – бодрствуя и во сне. Другие же подношения имеют конец, ибо они состоят из действий. И знающие это [мужи, жившие] раньше, не совершали подношения [обычной] агнихотрой» (KU II. 5)[81*]. Несмотря на некоторую угловатость, этот текст не лишен величия: в нем содержится вся мистическая физиология, потому что органы и физиологические функции приравнены к актам одновременно ритуальным и духовным. Если вспомнить, что индийский ритуал всегда имеет в себе космическое измерение, то мы окажемся перед разветвленной системой уподоблений и ассимиляций, осуществляемых на разных уровнях: космическом, физиологическом, ритуальном, духовном. Эта система уподоблений встречается уже в ведах, но окончательного триумфа достигнет в тантризме. Следует отметить один факт: именно благодаря йогическим техникам тантризм сформировался как стройная система со своими собственными ритуалами и идеологией. Тогда становится понятной роль, которую сыграла йога в истории индийской духовности: йога «скрывает в себе» ритуал, она привносит новое значение в любую окаменевшую форму, она постоянно приспосабливается ко все новым требованиям человеческого духа.

Упанишады и йога

Упанишады тоже по-своему выступают против ритуализма. Риши упанишад, как и йогины, оставляют мирскую жизнь и ведическую ортодоксию, чтобы пуститься на поиски Абсолюта. Правда, упанишады придерживаются метафизичности и созерцательности, тогда как йога при-

бегает к аскезе и технике медитации. Но взаимное влияние между создателями упанишад и йогинами никогда не прекращалось. Некоторые йогические методы были даже приняты в упанишадах как предварительные упражнения для очищения и созерцания.

Термин *йога* в его техническом значении впервые встречается в «Тайттирия упанишаде», II. 4 (yoga ātma)[82*] и «Катха упанишады», I–2. 12 (adhyātma yoga), II. 3. 11[83*] (текст, наиболее близкий к классическому толку), но присутствие йогической практики обнаруживается и в более древних упанишадах. Так, одно место из «Чхандогья упанишады» — «<...> сосредоточивает все [свои] чувства в Атмане <...>» (VIII. 15)[84*] — позволяет вывести из него практику пратьяхары, точно так же в «Брихадараньяка упанишаде» (напр., I. 5. 23) часто встречается пранаяма[85*].

Знание в упанишадах приносит освобождение от смерти: «Веди меня от небытия к бытию. Веди меня от тьмы к свету. Веди меня от смерти к бессмертию» (BU I. 3. 28)[86*]; «<...> те, кто знает его, становятся бессмертными» (KatU II. 3. 9)[87*]; см. также (KatU II. 3. 18 [где сказано о — *Ред.*]) vimṛtyu, «бессмертных»[88*]. Практика йоги, как ее толкуют упанишады, преследует ту же цель. Знаменательно, что в «Катха упанишаде» именно Яма, царь мертвых[89*], открывает одновременно высшее знание и йогу. Сам сюжет из этой упанишады (навеянный, кстати, одним из сюжетов «Тайттирия брахманы») оригинален и загадочен. Молодой брахман Начикетас приходит в ад и, получив от Ямы обещание в исполнении трех желаний, просит его рассказать о судьбе человека после смерти. Сошествие во ад и трехдневное там пребывание — хорошо известные темы инициаций: имеются в виду, естественно, шаманские инициации и древние мистерии. Яма сообщает Начикетасу секрет «небесного огня» (KatU I. 1. 14) — огня, который можно понимать как ритуальный огонь, либо как «сакральный огонь», порождаемый тапасом. Этот огонь является «мостом к высшему Брахману» (KatU I. 3. 2). Образ моста, встречавшийся уже в брахманах, обнаруживается в самых древних упанишадах (см.: ЧхУ VIII. 4. 1–2)[90*]; впрочем, он встречается во многих традициях и обычно означает инициационный переход от одного образа бытия к другому. Но особенно важно учение, касающееся «великого путешествия». После тщетных попыток отвлечь Начикетаса от его вопроса предложением бесчисленных земных благ, Яма открывает ему великую истину: «Этот Атман не постигается ни толкованием, ни рассудком, ни тщательным изучением — | Кого избирает этот [Атман], тем он и постигается, тому этот Атман открывает свою природу» (atU I. 2. 23)[91*]. В последней строчке заметен мистический оттенок, еще раз выраженный в следующем разделе ссылкой на Вишну (KatU I. 3. 9).

Человек, который в совершенстве владеет собой, сравнивается с умелым возницей, знающим, как обуздать свои чувства: именно такой человек достигает освобождения.

3. Знай же, что Атман — владелец колесницы; тело, поистине, — колесница;
Знай, что рассудок — колесничий; разум, поистине, — поводья.

4. Чувства называют конями, предметы [восприятия] — их путями.
[Атмана], соединенного с телом чувствами и разумом,
мудрые называют наслаждающимся.
<...>
6. Кто же наделен распознаванием, чьей разум всегда сосредоточен,
Чувства у того знают узду, словно добрый конь у колесничего.
<...>
8. Кто же понятлив, разумен, всегда чист,
Тот достигает того места, откуда он больше не рождается.
(KatU I. 3. 3—4, 6, 8)[92*]

Хотя йога и не названа, образ является характерно йогическим: упряжка, поводья, колесница и послушные кони переносят нас к этимону* *yuj* — «обуздывать», «держать в узде» (тот же образ в «Майтри упанишаде» см.: MaitU II. 6). И другие стихи из «Катха упанишады» уточняют эту мысль:

11. Твердое владение чувствами — это считают *йогой*.
Тогда [человек] становится неотвлеченным, ибо *йога* приходит и уходит.
<...>
18. Так Начикетас, приобретя знание, поведанное смертью, и всё это
предписание йоги,
Достигши Брахмана, стал бесстрастным и бессмертным.
(KatU II. 3. 11, 18.)[93*]

Бессмертие и освобождение

«Человек, у которого распознавание — колесничий, а разум — словно поводья, / Достигает конца пути этой высшей обители Вишну» — говорится в «Катха упанишаде» (KatU I. 3. 9)[94*]. Это еще не Вишну эпической поэзии и не Вишну пуран, но его роль в этой первой из упанишад, в которой йога использована для получения как знания Атмана, так и бессмертия, уже указывает направление последующих обобщений. Три главных пути освобождения — *знание упанишад*, *йогическая техника*, *бхакти*[95*] — малопомалу будут отождествляться и интегрироваться. Процесс интеграции еще более заметен в упанишаде того же времени, «Шветашватаре», в которой вместо Вишну почитается Шива[96*]. Нигде больше проявления тождества сакрального знания и бессмертия не встречаются так часто.

Преобладание мотива бессмертия заставляет нас думать, что «Шветашватара упанишада» была написана в кругу бхактов или, скорее, переписана в таком кругу, так как на протяжении веков ее текст оброс многочисленными добавлениями. Термин «мукти» встречается в нем не так часто (ŚU IV. 16). Но местами говорится о радости, которую дает «вечное счастье», полученное теми, кто познал Шиву (ŚU VI. 12)[97*], — выражение, выдающее среди многих других (ŚU IV. 11, 12 и т. д.) конкретное содержание

* исходной форме (*греч.*).

реального мистического опыта[98*]. Брахман идентифицирован с Шивой, который выступает также под именами Хара (ŚU I. 10), Рудра (ШУ Ш. 2), Бхагават (ŚU Ш. 11)[99*]. Мы не собираемся заниматься здесь разнородной структурой, шиваитским оттенком этой упанишады. Но необходимо было подчеркнуть ее опору на мистический опыт (см. также: ŚU IV. 20)[100*], чтобы лучше объяснить, какое значение она придает йогическим практикам (ŚU II. 8–13).

Таким образом, традицией упанишад была ассимилирована йогическая техника, имеющая много общего с техникой именно «Йога-сутр». Приведем весьма показательные места из «Шветашватара упанишады»:

8. Подняв три части, держа ровно тело, заключив в сердце чувства и разум,
Пусть переправится мудрый на ладье Брахмана через все потоки,
несущие страх.
9. Сдерживая здесь дыхание, пусть владеющий [своими] движениями
дышит слабым дыханием через ноздри.
Пусть мудрый, не отвлекаясь, правит разумом, словно повозкой,
запряженной дурными конями.
10. На ровном, чистом [месте], свободном от камешков, огня, песка;
своими звуками, водой и прочим,
Благоприятствующем размышлению, не оскорбляющем взора; в скрытом,
защищенном от ветра убежище пусть он предается упражнениям.
11. Туман, дым, солнце, ветер, огонь, светлячки, молния, кристалл, луна –
Эти предварительные образы суть проявления в Брахмане при
[упражнениях] *йоги*.
12. Когда с появлением земли, воды, огня, ветра, пространства развивается
пятеричное свойство *йоги*,
То нет ни болезни, ни старости, ни смерти для того, кто обрел тело
из пламени *йоги*.
13. Легкость, здоровье, невозмутимость, чистый цвет лица,
благозвучный голос,
Приятный запах, незначительное количество мочи и кала –
вот, говорят, первые проявления *йоги*.
(ŚU II. 8–13)[101*]

Мы легко опознали в этом месте главные анги «Йога-сутр»: асану, пратьяхару, пранаяму. Акустические и световые феномены, отмечающие ступени йогического созерцания, на которые поздние упанишады делают большой упор, подтверждают технический, опытный характер тайной традиции, переданной через «Шветашватару». Другая упанишада той же группы («Мандукья») дает уточнения по поводу четырех состояний сознания и их отношений со священным слогом *ОМ*. Об использовании медитации на этом слоге говорят и несколько мест из «Майтри упанишады». *ОМ* равноценен Вишну (см.: MaitU VI. 23), всем богам, всем дыханиям, всем жертвоприношениям (см.: MaitU VI. 5). Медитируя на этом священном слоге, можно увидеть Брахмана и обрести бессмертие (см.: MaitU VI. 24), медитация ведет к освобождению (см.: MaitU VI. 22).

Поскольку он соединяет так дыхание, звук *Аум* и все многообразие,
Или же [поскольку это] соединяется, то [оно] названо «соединением».
Единство дыхания, разума и также — чувств,
Оставление всякого существования зовется «соединением».
<...>

Если наделенный телом в течение шести месяцев предается [соединению],
всегда освобожденный [от внешнего мира].
То совершается бесконечное, высшее, сокровенное «соединение».
<...>

Пусть не учит он этому сокровеннейшему [знанию] того, кто не сын,
не ученик и неспокоен.
Пусть он передает его тому, кто предан не иному [как учителю]
и наделен всеми достоинствами.
(См.: MaitU VI. 25, 28, 29)[102*]

Йогические упанишады

Среди девяти (согласно другим собраниям, десяти или одиннадцати) йогических упанишад самыми важными являются «Йогататтва», «Дхьянабинду» и «Надабинду». «Йогататтва», кажется, наиболее близко знакома с йогическими практиками: она упоминает восемь анг и различает четыре вида йоги (мантра-йога, лайя-йога, хатха-йога и раджа-йога)[103*]. Там превозносится магическое влияние йогинов. В ней упоминаются четыре главные асаны (сиддха, падма, симха и бхадра)[104*] и перечисляются препятствия, встречающиеся у начинающих (лень, болтовня и т. п.). Затем следует изложение пранаямы и довольно важных деталей сакральной физиологии (очищение каналов выражается некоторыми внешними признаками: легкостью тела, цветом лица, улучшением пищеварения и т. п.; полная задержка дыхания тоже проявляется физиологическими признаками: в начале практики дыхание становится насыщенным и т. д.). Способность подниматься в воздух, контролировать и подчинять себе любого человека является непосредственным результатом практики йоги. Йогин становится красивым и сильным, как бог, женщины испытывают к нему вожделение, но он должен блюсти целомудрие; «в результате удерживания спермы тело йогина окутывается приятным запахом». Длинный перечень сиддхи, совершенных могуществ, указывает, в каких кругах создавалась эта упанишада, потому что в ней говорится о «ясновидении, яснослышании, о возможности мгновенно переноситься на большие расстояния, о способности к красноречию, о возможности принимать любую форму, становиться невидимым и о способности превращать железо и другие металлы в золото с помощью обмазывания экскрементами». Эта последняя сиддхи ясно показывает реальную связь между отдельными формами йоги и алхимией.

«Йога-таттва» дает более богатое изложение мистической физиологии, нежели «Йога-сутры». «Пять частей тела» соответствуют пяти кос-

мическим стихиям (земле, воде, огню, воздуху и эфиру), и каждой стихии ставятся в соответствие особая мистическая буква и особая дхарана, управляемая одним из богов; осуществляя медитацию на данном божестве, йогин становится господином соответствующей стихии.

Самадхи там описывается как парадоксальная ситуация, в которой оказывается дживатма (индивидуальная душа) с того момента, когда она отождествляется с параматмой (высшей душой). Тогда йогин может делать что угодно; если он хочет, то может быть растворен в Парабрахмане; если же, наоборот, он хочет сохранить свое тело, он может остаться на земле и пользоваться любыми способностями. Он может также стать богом, жить на небесах, окруженный почестями, принимать любую желаемую форму. Йогин, ставший богом, может жить, сколько захочет.

Следовательно, в «Йогататтва упанишаде» мы имеем дело с йогической техникой, переосмысленной в духе ведантистской диалектики; дживатма и параматма заменяют здесь пурушу и Ишвару, «Я» и «Бога». Но еще более, чем этот ведантистский оттенок, показателен акцент на опыт, который пронизывает эту упанишаду. Ее текст имеет характер учебника по технике с точным руководством к действию для аскетов. Цель, которую преследует эта самодисциплина, ясно указана: обретение состояния «человека-бога», неограниченной продолжительности жизни и абсолютной свободы. Вот лейтмотив всех популярных разновидностей йоги, который будет еще усилен тантризмом.

«Надабинду упанишада» дает довольно подробное описание слуховых галлюцинаций, сопровождающих некоторые йогические упражнения. Вначале слышатся громкие звуки (похожие на шум океана, на гром, на грохот водопада), затем они становятся более мелодичными и, наконец, слышатся очень нежные звуки. Йогин должен стараться услышать как можно более нежные звуки. В самом конце он должен пережить слияние с Парабрахманом, который не имеет звука (ашабда). Это созерцательное состояние, возможно, похоже на каталептическое, поскольку в тексте утверждается, что «йогин становится словно мертвый, то есть – освобожденный (мукта)». Его тело в состоянии унмани (с момента, когда у йогина прекратились слуховые галлюцинации) подобно «куску дерева; он не чувствует ни жара, ни холода, ни горя, ни радости» (NBU 53–54). Он не слышит более никаких звуков.

Самой богатой на технические описания и «мистические» откровения из всех поздних упанишад является, без сомнения, «Дхьянабинду». Ее магический и нерелигиозный характер бросается в глаза с первой сутры, в которой говорится, что грехи человеческие, как бы тяжелы они ни были, разрушаются через «дхьяна-йогу». Эта точка зрения присуща радикальному тантризму: полная эмансипация его последователя по отношению ко всем моральным и общественным законам. «Дхьянабинду», как и «Надабинду упанишада», начинается с иконографического описания слога *ОМ*, который следует «созерцать» как аналог Брахмана. Каждой букве этого слога (*а* + *у* + *м*) приписывается «религиозно-символический цвет» и соотнесение с богом. Впрочем, соотнесение с богами касается не

только слога *ОМ*. Пранаяма тоже отождествляется с тремя главными богами ведийского пантеона[105*]: "Брахма есть вдох, Вишну – задержка (дыхания), Рудра – выдох». В выполнение пранаямы рекомендуется всегда включать концентрацию на слоге *ОМ*.

Здесь особенно детализирована «тонкая» физиология. Уточняется, что «лотос сердца» имеет восемь лепестков и тридцать две артерии (DBU 25). Пранаяме придается здесь особое значение: вдох должен совершаться через три канала – сушумна, ида и пингала – и растворяться «между бровями», в месте, которое является одновременно «корнем ноздрей и обиталищем бессмертия» (Ibid. 40). Упоминаются четыре асаны, семь чакр («центров психофизиологической энергии») и десять названий нади («каналов психофизической энергии). Упоминается также (Ibid. 66) «пробуждение» Парамешвари, то есть кундалини[106*], типично тантрическая практика. Обнаруживаются и элементы эротической магии – техника, имеющая некоторую аналогию с «оргиастическими» действиями вамачари (обряда «левой руки») и секты сахаджия. Конечно, речь идет лишь о намеках, а не о точных и развернутых инструкциях. Так, например, утверждается, что тот, кто осуществляет кхечари-мудру, «никогда не теряет семени, даже если его обнимает женщина» (Ibid. 84). (Здесь речь идет о тантрической технике задержки семени.) Далее: «Бинду (так на тайном языке называется *мужское семя*) не выходит из тела, пока практикуется кхечари-мудра. Достигнув гениталий бинду, возвращаетя силой йони-мудры. Бинду бывает двух видов: белое и красное. Белое называется шукла красное – махараджас. Раджас, цветом подобный кораллу, находится в половых органах (NB: *раджас* в йогико-тантрических текстах означает секрецию женских половых органов). Семя обитает в жилище луны на полпути между аджня-чакрой (областью лба) и лотосом с тысячью лепестков (сахасрара). Их соединение очень редко. Бинду есть Шива, а раджас есть Шакти; семя есть луна, раджас есть солнце; через их соединение получается совершенное тело». В лексике индийской сакральной эротики все эти термины имеют конкретное значение. Речь идет об объединении двух полярных принципов (Шивы и Шакти), о преодолении противоположностей с помощью тайной эротической практики. Констатируем, что то течение эротической магии, которое в дальнейшем разовьется в тантру, поначалу было не чуждо йогической практики; с самого начала эти практики заключали в себе несколько значений и могли приниматься и использоваться различными «направлениями».

Следует отметить практический характер упанишад йогической группы. Мы не встретим в них более примата чистого знания, диалектики Абсолюта как единственной цели освобождения. Тождество Атаман–Брахман не достигается более простым и чистым созерцанием, наоборот, оно осуществляется опытным путем, с помощью аскетической техники и психофизической энергии; иначе говоря, с помощью процесса превращения человеческого тела в тело космическое, в котором кровеносные сосуды, артерии и человеческие органы играют явно второстепенную роль по отношению к «чакрам» и «каналам», в которых можно наблюдать или

«пробуждать» космические или божественные силы. Эта тенденция к конкретному и опытному (притом что «конкретное» означает почти анатомическую локализацию некоторых космических сил) свойственна любому мистическому течению индийского Средневековья. Поклонение, персональный культ и тонкая физиология занимают место окаменевшего ритуализма и метафизических построений. Путь к освобождению становится путем аскетизма, техникой, которая усваивается легче, чем ведантистская или махаянистская метафизика.

Йога в «Махабхарате»

«Махабхарата», бывшая вначале героическим эпосом (и законченная в этой форме, очевидно, между VII и VI вв. до н. э.), претерпела многочисленные интерполяции. Предполагается, что особенно в течение двух первых столетий христианской эры огромное число мистико-теологических, философских и юридических текстов вошло в поэму либо в форме законченных блоков (например, книги XII и XIII), либо отдельными эпизодами. Это превращает текст в настоящую энциклопедию ярко выраженного вишнуитского толка. Одна из первых вставок (включенная, по всей видимости, в дохристианскую эру) — «Бхагавадгита» (в VI книге); самое значительное добавление находится в книге XII — это «Мокшадхарма»; именно в этих книгах наиболее часто встречаются намеки на йогу и санкхью. Однако не следует забывать: эти вставки, хотя и довольно поздние, отражают традиции гораздо более древние, чем дата их интерполяции.

На просьбу Юдхиштхиры объяснить разницу между санкхьей и йогой Бхишма отвечает:

> 7. Наглядны доводы приверженцев йоги, но и приверженцы санкхьи
> решают согласно Шастрам.
> Правы те и другие, так я считаю, сынок Юдхиштхира.
> 8. Оба те учения, царь, воспринятые от ученых,
> Есть высший путь для тех, кто их придерживается по Писанью.
> 9. Равно обоим присущи чистота, подвижничество, к существам милосердье.
> Соблюдение обетов, лишь неодинаковы их взгляды, о, безупречный.
> (MB XII, 11043–11045)[107*]

Несистемный характер этих двух сотериологических путей очевиден. Хотя мы встречаем — особенно в «Гите» и в «Мокшадхарме» — философские понятия, такие как пракрити, таттва, махат и т. п., нигде санкхья не предстает как метод для различения духа и психоментального опыта, что является отправной точкой системы Ишваракришны. Здесь «санкхья» означает лишь знание сути (таттва-джняна) или «познание души» (атмабодха); с этой точки зрения она представляет аналогии скорее с позициями упанишад. Речь идет не о «смешении идей санкхьи и веданты», как думал Е. В. Хопкинс, а просто о стадии эволюции учения, предшеству-

ющей системам санкхьи и веданты. Не стоит также искать в некоторых фрагментах «Махабхараты» точных намеков на теистическую школу санкхьи, параллельную атеистической даршане Ишваракришны.

«Мокшадхарма» (шлока 11463) отмечает, что упоминания о предшественниках йогинов есть в ведах, в упанишадах и в санкхье. Другими словами, «истина», открытая упанишадами и санкхьей, принята и ассимилирована йогой, так как этот термин, какое бы значение ему ни придавали, применяется главным образом к эзотерической технике. «Бхагавадгита» идет еще дальше:

> Лишь глупцы утверждают: путь санкхьи | от пути карма-йоги отличен.
> Кто одним лишь путем стремится, тот в конце плод обоих получит:
>
> Цели, к которой приводит санкхья, | ты достигнешь и средствами йоги <...>
> (BG V. 4, 5)[108*]

Эта позиция абсолютно соответствует духу «Бхагавадгиты». Как мы сами увидим, в этой главной части «Махабхараты» Кришна старается синтезировать все сотериологические пути в один новый.

В отличие от санкхьи, «йога» в «Махабхарате» означает любое действие, ведущее душу к Брахману и одновременно дающее бесчисленные «могущества». Чаще всего под этими действиями подразумевается сдерживание чувств, аскетизм и различного рода покаяния. «Йога» иногда означает «метод» (напр., BG III. 3), иногда — «деятельность» («Мокшадхарма», шлока 11682), или «силу» (Ibid., шлока 11675 и др.), или «медитацию» (Ibid., шлока 11691 sq.), или «отказ» (санньясна, как в BG VI. 2) и т. п. Это разнообразие значений соответствует реальному морфологическому разнообразию. Если слово «йога» обозначает много разных вещей, значит, йога является этими разными вещами. В эпосе все они встречаются в бесчисленных аскетических и народных традициях, каждая из которых имеет свою собственную «йогу», то есть сакральную технику.

В общих чертах можно различить три класса интересующих нас эпизодов: 1) эпизоды об аскезе (тапасе), повествующие о практиках, близких к ведической аскезе, без ссылок собственно на йогу; 2) эпизоды и рассуждения, в которых йога и тапас суть синонимы и оба рассматриваются как религиозная техника; 3) поучительные беседы и эпизоды, в которых йога представлена со свойственной ей и философски проработанной терминологией. Именно свидетельства этой последней категории, содержащиеся большей частью в «Мокшадхарме», кажутся нам интересными, поскольку они открывают некоторые формы йоги, недостаточно освещенные в других источниках.

Там можно найти, например, очень древние магические практики, которыми пользовались йогины, чтобы смягчить богов и даже их припугнуть. Феноменология этого магического аскетизма архаическая: молчание, усиленное самоистязание, «иссушение тела» — вот способы, используемые не только йогинами, но и царями (см.: MB I. 115. 24; 119. 7, 119. 34). Чтобы смягчить Индру, Панду стоит на одной ноге целый день

и в конце концов достигает таким образом самадхи (см.: Ibid. I. 123. 26). Но этот транс не несет никакого йогического содержания; речь идет скорее о гипнозе, вызванном физическими приемами, и отношения между человеком и богом остаются на магическом уровне. В других местах йогу путают с чистой аскезой, тапасом (см. напр.: Ibid. XII. 153. 36). «*Яти*» (аскет) и «*йогин*» становятся эквивалентными терминами и в конце концов начинают означать любого, кто «стремится к концентрации духа» и чьим предметом изучения является не Писание (Шастра), а священный слог *ОМ*.

Но каковым бы ни был избранный метод, в результате этих практик приобретается сила, названная в интересующих нас текстах «силой йоги» (йога-бала). Ее непосредственным делом является «концентрация» (дхарана), которая достигается как «невозмутимостью и спокойствием», так и прогрессивной задержкой дыхательного ритма (см.: Ibid. XII. 192. 13–14). Эпизоды, введенные в «Махабхарату» позднее, изобилуют краткими изложениями и мнемотехническими схемами йогических практик. Большинство из них содержат традиционные клише: «Йогин, который, послушно следуя великому обету, умело сосредотачивает свою тонкую душу в следующих местах: пупок, затылок, голова, сердце, желудок, таз, ухо и нос, спешно сжигая все хорошие и плохие действия, будь они хоть с гору [величиной], и стараясь достигнуть высшей йоги, будет освобожден [от ловушек бытия], если такова его воля» (Ibid. XII. 301. 39 sq).

Другой текст расписывает трудности этих практик и привлекает внимание к опасности, которая угрожает тому, кто не справится с ними. «Тяжел великий путь и малочисленны те, кто проходит его до конца, но великим грешником называется тот, кто, вступив на путь йоги, отказывается идти дальше и поворачивает вспять» (Ibid. V. 52). Это – хорошо известная опасность всех магических действий, которые высвобождают силы, способные убить мага, если тот недостаточно силен, чтобы подчинить их своей воле и направить согласно своему желанию. Безличная и сакральная сила высвобождается аскезой йогина, подобно энергии, освобождаемой любым другим церемониально-магическим или религиозным актом.

Сакральный характер йогических практик упоминается также и в других случаях: например, объясняется, что не брахман, а йогин наслаждается самыми совершенными плотскими радостями; уже на земле, во время его аскетического тренинга, йогина обслуживают «лучезарные женщины», а на небе он в десятикратном размере получает все те наслаждения, от которых отказался на земле (Ibid. XIII. 107).

«Послание» «Бхагавадгиты»

«Бхагавадгита», одна из первых значительных вставок в VI-ю книгу «Махабхараты», уделяет йоге первостепенное значение. Конечно, йога, изложенная и рекомендованная Кришной в этом шедевре индийской словесности, – не классическая йога Патанджали и не совокупность «ма-

гических» техник, которые мы встречали до сих пор, — это йога, представляющая религиозный вишнуистский опыт: метод достижения unio mystica*. Если учитывать тот факт, что «Бхагавадгита» являет собой не только вершину индийской экуменической духовности, но также и попытку синтеза, в котором все «пути» спасения находят свое подтверждение и вовлекаются в вишнуитское поклонение, значение, которое Кришна придает в ней йоге, равноценно подлинному триумфу йогической традиции. Сильный теистический оттенок, которым окрашивает ее Кришна, очень помогает нам понять функцию йоги в совокупности индийской духовной жизни. Из этой констатации вытекают два вывода: 1) йогу можно понимать как дисциплину, имеющую целью слияние человеческой души с божественной; 2) именно так (то есть как «религиозный опыт») йога была понята и принята крупными религиозными народными течениями, отголоски которых мы находим во включениях в «Махабхарату».

Мы не будем заниматься здесь детальным анализом «Бхагавадгиты». В общем, Кришна открывает Арджуне «непреходящую йогу», и его откровения касаются: 1) структуры вселенной; 2) модальностей бытия; 3) путей к конечному освобождению. Но Кришна оговаривается, что эта «древняя йога», являющаяся «высшей тайной», не есть что-то новое:

> Эту непреходящую йогу
> Я в начале сказал Вивасвату,
> Вивасват сообщил ее Ману[109*],
> мудрый Ману поведал Икшваку[110*].
>
> Друг от друга перенимая,
> ее знали цари-провидцы;
> постепенно за долгое время
> эта йога пришла в упадок.
> (BG IV. 1, 2)[111*]
>
> Всякий раз, когда в этом мире
> наступает дхармы упадок,
> когда нагло порок торжествует,
> Я себя порождаю, Арджуна.
> (Ibid. IV. 7)[112*]

Каждый раз, когда порядок (дхарма) колеблется, Кришна является сам (Ibid. IV. 7), то есть он способом, соответствующим данному «историческому моменту», открывает вечную мудрость. По индийской традиции, столь убедительно явленной Кришной, различные «исторические моменты», тождественные в то же время моментам космического становления, не *создают* доктрины, а только являют свету *соответствующие формулы* вневременного послания. Из сказанного вытекает, что в случае с «Бхагавад-

* мистического слияния (*лат.*).

гитой» «нововведения» объясняются историческим моментом, который требовал именно нового и более широкого духовного синтеза. По интересующему нас здесь вопросу (значению, придаваемому поэмой йогическим техникам) напомним только, что главная проблема «Бхагавадгиты» — выяснение способности или неспособности *действия* приводить к спасению наравне с *медитацией*, иначе говоря, — конфликт «действия» (карма) и «созерцания» (шама). Кришна пытается разрешить эту дилемму (не переставшую тревожить индийскую мысль и в постведейский период), показывая, что оба метода, ранее противопоставлявшиеся, одинаково правомерны, и каждый человек может выбрать тот метод, который его настоящее кармическое положение позволяет ему практиковать: либо действие, либо познание и религиозное созерцание. Именно здесь Кришна обращается к йоге, которая не была еще даршаной Патанджали, но уже не была той «магической» йогой, которую подразумевали другие тексты «Махабхараты».

Кришна — образцовая модель

Можно сказать, что сущность учения, открытого Кришной, содержится в этой обобщающей формуле: пойми меня и подражай мне! Ибо все, что он открывает о своей собственной сущности и своем поведении в космосе и в мире, должно служить образцом для Арджуны, который находит философский смысл своей жизни и, соответственно, обретает освобождение, поняв, кто *есть* Кришна и что он *делает*. Впрочем, Кришна сам настаивает на спасительном значении божественного образца:

> В этом мире — что делает лучший,
> совершать начинают другие:
> он являет пример делами,
> и они ему все подражают.
> (Ibid. III. 21)[113*]

И добавляет, ссылаясь на себя:

> В трех мирах[114*] отыскать невозможно
> ничего, что свершить бы Я должен,
> ничего, чем бы не обладал Я, —
> все же в действии Я пребываю.
> (Ibid. III. 22)[115*]

Кришна спешит объяснить глубокое значение этой деятельности:

> Если б Я не вращал, Арджуна,
> колесо своих дел прилежно —
> по пути Моему бы тотчас
> устремились повсюду люди.

Стоит мне устраниться от действий –
все три мира, Партха, погибнут!
Так Я стал бы причиной смуты
и губителем этой вселенной.
(Ibid. III. 23–24)[116*]

Поэтому Арджуна должен подражать поступкам Кришны: в первую очередь продолжать действовать, чтобы своим бездействием не быть «причиной смуты и губителем этой вселенной». Но чтобы он мог действовать «по образу Кришны», ему нужно понять как сущность божества, так и формы его проявления. Именно для этого Кришна *открывает себя*: познавая Бога, человек тем самым получает пример для подражания. Так, Кришна начинает с того, что открывает, что в нем пребывают сущее и не-сущее, и что все Творение – от богов до минералов – исходит от него (Ibid. VII. 4–6; IX. 4–5). Он постоянно создает мир из пракрити (Ibid. IX. 8), но эта нескончаемая деятельность его не порабощает; он лишь зритель своего собственного творения (Ibid. IX. 9). Именно это, кажущееся парадоксальным, придание деятельности (карме) специфического значения и составляет основной урок йоги, преподанный Кришной: подражая Богу, который творит и поддерживает мир, не участвуя в нем, человек научится делать так же.

Человек, отвергающий действия,
никогда не придет к недеянью:
ведь сама по себе отрешенность
к совершенству его не приводит.

Три природой рожденные гуны
понуждают всех тварей к деяньям.
Потому – человек ни мгновенья
в недеянье пребыть не может.
(Ibid. III. 4–5)[117*]

Даже если он воздерживается от деяния в прямом смысле слова, бессознательная деятельность, вызываемая гунами, продолжает привязывать его к миру и заставляет вливаться в кармический круговорот.

Приговоренный к действию – ибо «действие лучше бездействия» (Ibid. III. 8) – человек должен исполнить предписанные ему деяния, иначе говоря, «долг», предначертания, выпадающие ему на долю в силу его особой жизненной ситуации.

Лучше плохо свершать свою дхарму,
чем в чужой преуспеть, Арджуна:
путь другого, Партха, опасен,
смерть принять на своем пути – благо.
(Ibid. III. 35)[118*]

Эта специфическая деятельность обусловлена гунами (Ibid. XVII. 8–10; XVIII. 23 sq.) Кришна не раз повторяет, что гуны исходят от него, но не порабощают его: «они, Партха, во Мне, но не Я в них» (Ibid. VII. 12)[119*].

Эти варны четыре Я создал
сообразно деяньям и гунам:
таково Мое дело – и все же
пребываю Я вечно вне действий.
(Ibid. IV. 13)[120*]

Отсюда напрашивается следующий вывод: принимая свое «историческое положение», создаваемое гунами (а принимать его до́лжно, так как сами гуны исходят от Кришны), и действуя согласно требованиям этого положения, человек не должен *придавать значение* своим деяниям и, стало быть, придавать *абсолютное значение* своему собственному положению. Другими словами, ему следует, с одной стороны, отрицать онтологическую реальность любого человеческого бытия (ибо один Кришна насыщен бытием) и, с другой – воздерживаться от пользования плодами своих деяний.

Деяние и жертва

Можно сказать, что «Бхагавадгита» старается «спасти» все человеческие деяния, «оправдать» любое мирское действие на том основании, что человек самим фактом отказа от пользования «плодами деяний» превращает свои действия в *жертвоприношение*, то есть в сверхличностную силу, способствующую поддержанию космического порядка. И Кришна напоминает, что только деяния, имеющие смысл жертвоприношения, не порабощают:

Кроме действий, что лишь ради жертвы,
этот мир цепью действий скован:
потому – ради жертвы действуй,
все привязанности покинув.

Ибо некогда тварей Владыка,
их создав вместе с жертвой, молвил:
«Ее помощью преуспевайте!
Это ваша корова желаний».
(Ibid. III. 9–10)[121*]

Кришна открывает так же, что человек тоже может помогать увековечению божественного творения: не только жертвоприношениями в прямом смысле слова (составляющими ведический культ), а *всеми своими действиями*, какова бы ни была их природа. У того, кто «действует лишь ради жертвы – у него прекращается карма» (Ibid. IV. 23)[122*]. Это следует

понимать так, что жертвенная деятельность не «порабощает», не создает новых кармических узлов. Именно в этом смысле разные аскеты и йогины «приносят в жертву» свою физиологическую и психическую деятельность: они *отделяют себя* от своих действий, они придают им сверхличностную значимость; и при этом, будучи умудренными «в таинствах жертвы, ею грех они испепеляют» (BG IV. 30)[123*].

Это превращение мирских действий в ритуальные становится возможным благодаря йоге. Кришна открывает Арджуне, что «человек деяния» может спастись, иначе говоря, избегнуть последствий своего участия в мирской жизни, *продолжая действовать* и *далее*. «Человек действия» — тот, кто не может уклониться от общественной жизни во имя собственного спасения с помощью знания или мистического поклонения. Единственное, что он должен соблюдать, — это *отделения себя от своих деяний и от их результата*, иначе говоря, он должен «отвратиться от плодов своих деяний» (пхала-тришна-вайрагья), действовать безразлично, без страсти, без желания, словно по доверенности, вместо кого-то другого. Если он будет строго следовать этому правилу, его действия не посеют новых кармических потенциалов и не подчинят его более кармическому круговороту.

> Не привязан к плодам всех действий,
> бесприютный, всегда довольный,
> хоть он в действии пребывает,
> ничего он не делает, Партха.
> (Ibid. IV. 20)[124*]

Своеобразие, парадокс «Бхагавадгиты» заключается в этой «йоге действия», подразумевающей «отречения от плодов деяний» (пхала-тришна-вайрагья). В нем же и главная причина ее беспримерного успеха в Индии. Потому что отныне каждому человеку позволено надеяться, что он спасется благодаря пхала-тришна-вайрагье, даже в том случае, если по разным мотивам ему придется продолжать вести общественную жизнь, иметь семью, заботы, занимать должности и даже совершать «безнравственные» поступки (как Арджуне, который должен убивать в бою своих родичей). Действовать невозмутимо, автоматически, не мучаясь «желанием плода» — значит обрести владение собой и ясность, которые, несомненно, может дать только йога. Как говорит Кришна: «Действуя без ограничений, он остается верен йоге». Эта интерпретация йогической техники, в которой нам показан способ, позволяющий отделить себя от мира, продолжая в нем жить и действовать, характерна для грандиозного синтеза, проведенного автором «Бхагавадгиты», — произведения, стремившегося примирить все направления (аскетическое, мистическое и деятельностное), как оно уже примирило ведантистский монизм с дуализмом санкхьи; но в то же время она свидетельствует о крайней гибкости йоги, которая еще раз доказывает, что может адаптироваться к любому религиозному опыту и удовлетворить все потребности.

Йогическая техника в «Бхагавадгите»

Вдобавок к этой доступной для всех йоге, которая заключается в отказе от «плодов деяний», «Бхагавадгита» вкратце излагает собственно йогическую технику, предназначенную для *муни*[125*] (Ibid. VI. 11–14). Хотя морфологически эта техника (позы, концентрация на кончике носа и т. д.) аналогична той, которую излагает Патанджали, медитация, о которой говорит Кришна, отличается от медитации «Йога-сутр». Во-первых, в этом контексте не упоминается пранаяма (Ibid. IV. 29 и V. 27 ссылаются на пранаяму, но не просто на йогическое упражнение, а медитацию замещения, «интериоризированный ритуал», встречающийся в эпоху брахман и упанишад). Во-вторых, йогическая медитация, согласно «Гите», достигает своей высшей цели, только если йогин концентрируется на Кришне.

<...> страх оставив, умиротворенный,
брахмачарьи обет соблюдая,
пусть тот йогин, сердцем обуздан,
лишь на Мне пребываеть мыслью.

Так свое победивший сердце,
постоянно себя упражняя,
достигает умиротворенья
и нирваны, во Мне пребывая.
(Ibid. VI. 14–15)[126*]

Личное религиозное поклонение (бхакти), объектом которого является Кришна, отводит ему гораздо более важную роль, чем та, которую играл Ишвара в «Йога-сутрах». В «Гите» Кришна является единственной целью; он есть обоснование йогической практики и медитации, именно на нем «концентрируется» йогин, его благодатью (в «Гите» понятие благодати уже начинает оформляться, предвещая то мощное развитие, которое оно получит в вишнуитской литературе) йогин достигает нирваны, которая представляет собой не нирвану позднего буддизма и не самадхи «Йога-сутр», а состояние абсолютного слияния души и Бога (атмана и Брахмана).

Настоящий йогин легко достигает бесконечного блаженства от слияния с Брахманом. Упоминание Брахмана в тексте, являющемся апологией Кришны, не должно нас удивлять. В «Бхагавадгите» Кришна сам является чистым духом: «великий Брахман» есть лишь его «лоно» (йони) (Ibid. XIV. 3).

Для всех тел, что в бесчисленных чревах
обретают, сын Кунти, рожденье,
лоном высшим бывает тот Брахман,
Я же – семя дающий родитель.
(Ibid. XIV. 4)[127*]

Кришна является «основой Брахмана», то есть основой бессмертия, нетленности дхармы и совершенной радости (см.: BG XIV. 27). И хотя Брахман в этом контексте поставлен в «женское» положение пракрити, его природа имеет духовный порядок. Мудрец достигает его через йогу (Ibid. V. 6).

Свою душу очистивший йогой
и повсюду единое зрящий,
он себя в тварях всюду видит,
твари все он в себе созерцает.
(Ibid. VI. 29)[128*]

А в следующих строфах именно в отождествлении Кришны с атманом других существ находит свое основание мистическая связь между йогином и Богом:

Кто повсюду, всегда Меня видит,
кто во Мне весь мир созерцает –
тот Меня никогда не утратит,
не забуду и Я его, Партха.

Кто Меня сущим в теле всех тварей
почитает, в единство поверив,
этот йогин, где бы он ни был,
лишь во Мне прибывает, Арджуна.
(Ibid. VI. 30–31)[129*]

В «Иша упанишаде» (гл. VI) встречается тот же мотив, что и в приведенном выше фрагменте; это доказывает, что в упанишадах присутствуют теистические течения, перешедшие по наследству к «Гите», в которой и расцвели пышным цветом. Кришна, личностный бог, источник индивидуального религиозного опыта (бхакти), отождествляется в ней с Брахманом чисто умозрительной метафизики самых древних упанишад.

Однако наибольших похвал здесь удостаивается не йогин, полностью отрешившийся от страданий и иллюзий сего мира, а тот, кто считает горе и радость другого за свои собственные (см.: Ibid. VI. 32). Это и есть лейтмотив ортодоксального индуизма, отчасти буддизма. Симпатии автора «Бхагавадгиты» целиком отданы тому, кто практикует такую йогу. Если он не добьется цели в этой жизни, он возродится в семье опытных йогинов и сможет в новой жизни завершить то, что не сумел успешно закончить в этой (см.: Ibid. VI. 41). Кришна открывает Арджуне, что один тот факт, что человек пытался встать на путь йоги, поднимает его над тем, кто придерживался обычаев, предписанных ведами (см.: Ibid. VI. 44). Наконец, Кришна не забывает упомянуть, что среди путей, ведущих к спасению, наилучшим и самым рекомендуемым является путь йоги:

Превосходит йогин аскетов,
йогин выше, чем тот, кто знает,
йогин выше, чем делатель жертвы;
устремляйся же к йоге, Арджуна!
(Ibid. VI. 46)[130*]

В этой мысли — полный триумф йогических практик. Они не только признаются «Бхагавадгитой», вершиной индийской духовности, они выдвигаются на первый план. Правда, эта йога очищена от остатков магических ритуалов (строгого аскетизма и т. п.), а самая важная из ее древних практик, пранаяма, играет лишь незначительную роль. Истинно также, что созерцание и концентрация становятся здесь инструментами unio mystica с Брахманом который открывается как неперсонифицированное божество. Тем не менее признание йогических практик мистическим и религиозным вишнуитским течением доказывает большую популярность этих практик, а также существование индийского экуменизма. Речь Кришны равноценна легитимации в индуизме йоги, йогической техники, рассматриваемых как чисто индийские способы достижения мистического слияния с персонифицированным Богом. Огромная часть современной йогической литературы, опубликованной в Индии и за ее пределами, находит свое теоретическое обоснование в «Бхагавадгите».

Глава IV

БУДДИЗМ, ТАНТРИЗМ, ХАТХА-ЙОГА

Йога и нирвана

За время учения и аскезы Шакьямуни[131*] познал как доктрины санкхьи, так и практики йоги. Арада Калама[132*] преподавал в Вайшали что-то вроде доклассической санкхьи, а Удрака Рамапутра[133*] излагал основы и цели йоги. Если Будда отверг науку обоих учителей, то только потому, что превзошел ее. Но, как писал Эмиль Сенар еще в 1900 году, Будда не отказался ото всех индийских аскетических и созерцательных традиций, он дополнил их: «Будда возвысился на почве йоги; если ему удалось привнести что-то новое, то только потому, что его мысль сформировалась в мире йоги» (*Sénart E.* Buddhism et Yoga // RHR. 1900. Novembre. P. 348).

На первый взгляд, Будда отбрасывает как брахманическую ортодоксальность и умозрительную традицию упанишад, так и многочисленные мистико-аскетические «ереси», развившиеся на окраинах индийского сообщества, принимая, однако, центральную и традиционную для индийской философии проблему – страдание и избавление от страдания. Мы лучше поймем это с виду парадоксальное положение, если вспомним, что Будда ставил себе целью превзойти все современные ему философские формулы и мистические рецепты, чтобы освободить человека из-под их власти и открыть ему «путь к Абсолюту». Если он берет на вооружение безжалостный анализ, которому классические санкхья и йога подвергали понятие личности и психоментальной жизни, то лишь потому что человеческая «душа» не имеет ничего общего с такой иллюзорной сущностью, как «Я». Но Будда идет дальше, чем санкхья-йога и упанишады, так как он отказывается постулировать существование пуруши и Атмана. Фактически, он отрицал возможность рассуждать о каком бы то ни было абсолютном принципе, как отрицал и возможность иметь хотя бы приблизительный опыт истинного Я, пока человек не «разбужен». Будда отбрасывал также выводы из умозрительных построений упанишад: постулат о Брахмане, чистом духе, абсолютном, бессмертном, вечном, идентичном Атману, – но он делал это потому, что этот догмат мог удовлетворить разум и тем самым мешал человеку пробудиться.

При более близком рассмотрении понимаешь, что Будда отбрасывал все современные ему философские учения и аскезу, потому что считал их idola mentis*, воздвигающими нечто вроде экрана между человеком

---

* идолами разума (*лат.*).

и абсолютной реальностью, единственной и истинной безусловностью. То, что Будда вовсе не имел в виду отрицание высшей, абсолютной реальности по ту сторону потока космических и психоментальных феноменов, но воздерживался от излишних рассуждений на эту тему, подтверждают многие канонические тексты. *Нирвана* есть Абсолют в высшей степени, асанскрита, то есть то, что не рождается и не составляется из частей, ни к чему не сводится, трансцендентный, выше всякого человеческого опыта.

> Пустое дело – утверждать, что нирвана не существует по той причине, что она не является объектом познания. – Конечно, нирвана не познается непосредственно, как познаются цвет, ощущения и т. п.; она не познается и косвенно, через свое действие, как познаются органы чувств. Однако ее природа и ее действие <...> являются объектом познания <...>. Йогин, вошедший в состояние сосредоточения, <...> познает нирвану, ее природу, ее действие. Когда он выходит из созерцания, он восклицает: «О! нирвана, успокоение, покой, совершенство, прозрение!» Слепцы, которые сами не видят ни синего, ни желтого цвета, не имеют права говорить, что зрячие не видят цветов и что цвета не существуют. (Saṃghabhadra // Vallée-Poussin 1925: 73–74. См. также: VM // Уоррен 1922: 507: «Нельзя говорить, что какая-то вещь не существует, только потому, что глупцы не воспринимают ее»).

Нирвану можно увидеть только «глазами святых», то есть трансцендентным «органом», который не связан больше с преходящим миром. Задачей буддизма, как и любой другой религии, было указать путь и создать средства для обретения этого трансцендентного «органа», который может открыть необусловленное.

Вспомним, что послание Будды было адресовано человеку страдающему, человеку, находящемуся в сетях сансары. Для Будды, как и во всех формах йоги, спасение достигалось только в результате личного усилия, практического усвоения истины. Это не было ни *теорией*, ни бегством в аскетизм. Нужно было *понять* и одновременно почувствовать «истину». Однако, оба пути представляли опасность: «понимание» рисковало остаться простым умозрением, а «прозрение» – закончиться экстазом.

Согласно Будде, «спастись» можно лишь достигнув нирваны, то есть превзойдя уровень мирского человеческого опыта и выйдя на уровень необусловленного. Но Будда не решался говорить об этом необусловленном, чтобы не исказить его. Если он нападал на брахманов и париббаджаков[134*], то именно потому, что они слишком много рассуждали о необъяснимом и считали, что могут дать определение (Атману). Согласно Будде, «утверждать, что реальный и неизменный Атман существует, – заблуждение; утверждать, что он не существует – тоже заблуждение» (Васубандху. Цит. по: Vallée-Poussin 1925: 107, n. 2). Но если мы прочтем то, что Будда говорит об освобожденном, о достигшем нирваны, мы увидим, что он по всем статьям похож на «освобожденного при этой жизни», на небуддийского дживанмукту. «Уже в этой жизни он отделен, он достиг нирваны, ощущая блаженство в себе самом, и проводит свое вре-

мя, слившись душой с Брахманом» (AN II. 206). Л. де ла Валле-Пуссен, который приводит этот текст, вспоминает «Бхагавадгиту»: «Кто внутри обретает радость, | кто внутри видит свет и счастье — | это Брахманом ставший йогин | достигает Брахманирваны» (БГ V. 24)[135*]. Это замечание делает очевидным направление, в котором Будда продолжает индийскую аскетическую традицию: он верит в «освобождение при жизни», но отказывается дать ему определение. «Если Будда отказывается высказаться об освобожденном, то не потому, что святого, даже живого, не существует в реальности, а потому, что об освобожденном нельзя сказать ничего определенного» (Vallée-Poussin 1925: 112). Все, что можно сказать о дживанмукте (или, по буддийской терминологии, о «достигшем нирваны»), — что он не от мира сего. «Татхагату нельзя более определить через материю, ощущения, мысли, проявления воли, знание — он освобожден от этих понятий; он глубок, неизмерим, непостижим, как великий океан. Нельзя сказать: он есть, его нет, он есть и его нет, ни он не есть и не не есть» (SN IV. 374). Это аристократическая формула — точь-в-точь язык упанишад — знаменитое «Нети! Нети!»[136*].

Буддийский аскетизм

Чтобы достичь состояния Абсолюта, иначе говоря, чтобы радикально умереть для этой мирской, мучительной, иллюзорной жизни и возродиться для жизни мистической, в которой будет возможен доступ к нирване, Будда использует йогические техники. Приготовления к аскезе и буддийской медитации аналогичны тем, которые рекомендуют «Йога-сутры» и другие классические тексты. Аскет должен выбрать уединенное место — в лесу, под деревом, в пещере, на кладбище или даже в стогу соломы среди поля, принять позу (асану) и начать медитацию.

> Отстраняя от себя жажду мира, он освобождает сердце от желаний и очищает свой дух от вожделения. Отстраняя от себя желание злого умысла, он обретает сердце, освобожденное от неприязни, доброжелательное и снисходительное к каждому существу, и очищает свой дух от недоброжелательности. Отстраняя от себя леность и оцепенение, он освобождается от них; познавший свет, спокойный и владеющий собой, он очищает свой дух от лености и оцепенения <...>. Отстраняя от себя сомнение, он становится как тот, кто перешагнул через нерешительность; не зная более неуверенности в том, что есть благо, он очищает свой дух от сомнения (DN III. 49 // Rhys Davids 1899/III: 44).

Хотя эта медитация включает в себя «моральные» элементы, она не имеет этического смысла. Ее целью является очищение сознания аскета и подготовка его к более высокому духовному опыту. Йогическая медитация, как она интерпретирована Буддой в некоторых текстах «Дигха-никаи», имеет целью «переделку» сознания аскета, чтобы он мог по-новому воспринимать свою психическую и даже биологическую жизнь. Нужно, чтобы всеми своими действиями (хождением, позами, дыханием и т. п.) аскет конкретным образом открывал для себя все истины, преподанные

ему Учителем, то есть чтобы он превращал все свои движения и жесты в повод для медитации. В «Дигха-никае» говорится, что, выбрав уединенное место для медитации, бхикку[137*] должен осознавать все свои физиологические акты, которые до этого выполнял автоматически и бессознательно.

> Медленно вдыхая, он до конца осознает этот долгий вдох; быстро выдыхая, он осознает и т. д. Он тренируется осознавать все свои выдохи, <...> все свои вдохи; и он тренируется замедлять свои выдохи <...> и свои вдохи <...> (DN II. 291 sq.).

Этот процесс — не просто практика пранаямы, но медитация на буддийских истинах, достигаемое в опыте ощущение преодоления иллюзорности материи. Ибо такова цель медитации — полностью ассимилировать фундаментальные истины, трансформировать их в непрерывный опыт и, так сказать, распространить их на все бытие монаха. Вот что говорится дальше в том же самом тексте «Дигха-никая»:

> ...Аскет, когда он двигается вперед или назад, прекрасно сознает, что он делает; когда смотрит или пристально смотрит (на предмет), он прекрасно понимает, что делает; когда поднимает руку или позволяет ей упасть, он прекрасно понимает, что делает; когда носит свой плащ, одежду или чашу для пищи, он прекрасно понимает, что делает; когда ест, пьет, жует, пробует <...>, совершает отправления <...>, ходит, сидит, спит, бодрствует, говорит или молчит, он прекрасно понимает, что делает (DN II. 292).

Цель, к которой направлена эта ясность сознания, легко понять. Чтобы бхикшу не делал, он должен постоянно осознавать и свое тело, и свою душу, чтобы непрерывно ощущать хрупкость феноменов мира и нереальность души. Автор к комментариям «Сумангала виласини» делает следующий вывод из медитации на движениях тела: «Они говорят: "Живое существо ходит", "живое существо отдыхает"; но существует ли в реальности "живое существо", которое ходит или отдыхает? Его нет» (Warren 1922: 378, n.).

Это постоянное внимание к собственной физиологической жизни, эта техника преодоления иллюзий, созданных ложным пониманием «души», являются всего лишь предварительным этапом. Истинная буддийская медитация начинается с опытного исследования четырех психических состояний, называемых джхана (санскр. дхьяна). В «Дигха-никае» была сформулирована, если не впервые (что весьма возможно), то по крайней мере наиболее ясно, техника буддийской медитации. Мы приводим несколько фрагментов этого важного текста:

> Когда бхикшу чувствует, что пять помех (чувственность, гнев, лень, возбуждение, мысль) устранены в нем самом, он доволен; довольный, он радуется; радостный, чувствует блаженство во всем своем существе; с этим ощущением блаженства он счастлив; счастье облегчает сердце. Освобожденный от желаний и ото всех негативных ощущений, он входит и пребывает в первой джхане —

состоянии, возникающем в результате отстраненности (вивекаджа — «рожденный уединением»), в котором существуют размышление и понимание, в котором он испытывает радость и блаженство. Тогда в нем перестает действовать представление о желаниях, которые он имел до этого, и возникает тонко-реальное представление радости и покоя, которые рождаются от обостренности; и он пребывает в этом представлении.

После чего,

устраняя размышление и понимание, бхикшу входит во вторую джхану, которая рождается от концентрации и характеризуется внутренним успокоением, единством духа, радостью и блаженством. Тогда в нем гаснут тонко-реальные представления радости и блаженства, рожденные в результате отстраненности, и возникают тонко-реальные представления радости и блаженства, порожденные концентрацией; и он пребывает в этих представлениях.

Затем бхикшу

через отказ от радости становится невозмутимым. Пребывая во внимании и полном сознании, он испытывает на себе то блаженство, которое имеют в виду мудрецы, когда говорят: «Тот, кто невозмутим и задумчив, тот испытывает блаженство». Это — третья джхана. В этот момент в нем пропадают тонко-реальные представления радости и покоя, которые родились в результате концентрации, и возникают тонко-реальные представления блаженства и безразличия. <...>

После этого бхикшу, отказываясь от всякого чувства удовольствия и неудовольствия, от радости и печали, которые испытывал раньше, входит и пребывает в четвертой джхане — состоянии абсолютной чистоты, безразличия и мышления без удовольствия и неудовольствия. (Физиологически четвертая дхана характеризуется прекращением дыхания.) Тогда в нем пропадают те тонко-реальные представления блаженства и безразличия, которые были у него до этого, и возникают тонко-реальные представления отсутствия удовольствия и неудовольствия, и он пребывает в этих представлениях (DN I. 182 sqq. // Oltramare 1932: 363–364).

Мы не будем множить тексты, относящиеся к этим четырем джханам. Их этапы и так представлены достаточно ясно: 1. Очищение от «искушений» ума и органов чувств, то есть изолирование их от внешних воздействий, короче говоря, достижение первичного обособления сознания; 2. Устранение способности к различительному мышлению, достижение концентрации, владения предельно упрощенным сознанием; 3. Прекращение всякой связи как с чувственным миром, так и с памятью, достижение невозмутимой ясности, не имеющей другого содержания, кроме ощущения существования; 4. Объединение «противоположностей», достижение блаженства «чистого сознания». Но на этом Путь не заканчивается. Нужно еще прибавить четыре духовных упражнения, называемых самапатти, «достижения», которые подготавливают аскета к конечному «энстазу». Несмотря на данное нам подробное описание, эти «состояния» трудны для понимания. Они соответствуют опыту слишком удаленному не только от опыта нормального сознания, но и от внерационального (мистиче-

ского или поэтического) опыта, понятных западному человеку. Однако было бы неправильно объяснять их гипнотическим торможением. Во время медитации ясность сознания монаха все время проверяется; сон и гипнотический транс являются препятствиями, хорошо известными авторам индийских трактатов по медитации, против которых они постоянно предостерегают новичков. Вот как описываются четыре самапатти:

> И теперь, перешагнув понятие формы, преодолев понятие контакта, избавив свой разум от разрозненных представлений, думая: «Пространство бесконечно», бхикшу вступает в область бесконечности пространства. Затем, перейдя через область бесконечности пространства и думая: «Сознание бесконечно», он вступает в область бесконечности сознания (NB: сознание оказывается бесконечным, как только перестает быть ограниченным чувственным и ментальным опытом). Затем, перейдя через область бесконечности сознания и думая: «Ничего нет», он вступает в область несуществования чего бы то ни было. Наконец, перейдя через область несуществования, бхикшу попадает в состояние духа, которое не является ни представлением, ни отсутствием представления (DN I. 183 sq. // Oltramare 1932: 365).

Ни к чему комментировать каждый из этих этапов, используя многочисленные тексты позднейшей буддийской литературы, если только не хочешь заново пройти психологию этой школы. Но поскольку нас интересует здесь главным образом морфология медитации, то рассмотрим девятую и последнюю самапатти.

> На самом деле, как только бхикшу сам в себе обретает эти представления [находясь в дхьяне, он не может получать их извне. – *М. Э.*], он переходит с одного уровня на следующий и так далее, пока не достигнет наивысшего представления. И когда он подходит к этому, он говорит себе: «Думать – хуже, не думать – лучше. Когда я думаю, я произвожу представления. Может случится так, что представления исчезнут и на их месте родятся другие, более грубые. Поэтому я больше не буду думать и производить представления». И он больше не думает и не производит представлений. И поскольку он не думает и не производит представлений, представления, которые у него были, исчезают, не вызывая появления других, более грубых представлений. Он осуществил прекращение (DN I.184 // Oltramare 1922: 375).

Другой позднейший текст в еще более прямой манере резюмирует фундаментальное значение этой девятой и последней самапатти, состоящей в прекращении всякого сознательного восприятия: «Бхикшу, сумевшему достичь этого состояния, больше делать нечего» (*Śāntideva.* Śikṣāsamuccaya / Ed. C. Bendall // BBudh 1897–1902/I: 48).

Йогины и метафизики

В дхьяне и самапатти узнается немало общих пунктов с различными стадиями сампраджнята и асампраджнята самадхи классической йоги. Впрочем, буддисты сами признают, что йогины и небуддийские аскеты

могли достигать четырех дхьян и добиваться четырех самапатти, и даже последнего – бессознательного (асамджни-самапатти). Только они оспаривали аутентичность этого самапатти, когда он достигался небуддистами: они верили, что самапатти устранения сознания и чувственного восприятия (самджня-ведита-ниродха) был открытием Будды и представлял собой вступление в контакт с нирваной. Так что если они отказывали небуддистам в нирване, то, несомненно, оттого, что эти последние не признавали *истины,* открытой Буддой. Другими словами, нельзя было достичь Абсолюта только через мистическое созерцание: нужно было постичь Путь, ведущий к Абсолюту, без чего существовал риск остаться на каком-нибудь из «небес», пребывая в уверенности, что достиг нирваны.

Это приводит нас к проблеме гностицизма и мистического опыта, призванной сыграть основополагающую роль в истории буддизма (и которая является основной для всей истории индийской духовной мысли). Оба направления – «экспериментаторов» (джхайинов), если нам будет позволено так выразиться, и «схоластов» (дхамма-йогинов) – две константы буддизма. Уже ранние канонические тексты пытались примирить их. В одной из сутр «Ангуттары» говорится:

> Монахи, предающиеся экстазу (джхайин), порицают монахов-приверженцев доктрины (дхамма-йога), и наоборот. Они должны, напротив, уважать друг друга. Ибо редки те люди, которые посвящают свое время тому, чтобы собственным телом (то есть путем «опытной реализации») прикоснуться к бессмертной стихии (амата-дхату, то есть к нирване). Редки также те, кто видит глубокую реальность (артхапада), постигая ее через праджню[138*], через разум (AN III. 355).

В тексте подчеркивается исключительная трудность обоих путей: пути гностического и пути медитативного опыта. Ведь действительно, редки те, кто имеет опыт нирваны; и не менее редки те, кто «видит» реальность такой, какова она есть, и кто с помощью этого интеллектуального ви́дения добивается освобождения. Со временем все способы приблизиться к Будде путем «опыта» станут равноценными: тот, кто учит и понимает канон, усваивает «Тело учения» Будды; паломник, приходящий к *ступе*[139*] с мощами Светозарного, имеет доступ к Мистическому, архитектоническому телу того же Будды. Но на первом этапе перед буддизмом стоял тот же вопрос, что и в санкхья-йоге: что главнее, «знание» или «опыт»?

Существует достаточно доказательств, подтверждающих, что Будда всегда тесно связывал знание с медитативным опытом йогического типа. Знание не имело для него большого значения, если не было «реализовано» в личном опыте. Что касается «медитативного опыта», то ему придавали ценность истины, открытые Буддой. Вот, к примеру, утверждение: «Тело бренно». Лишь созерцая труп, можно усвоить истинность этого утверждения. Но это созерцание трупа было бы лишено всякого спасительного значения, если бы не опиралось на истину (*это* тело бренно, *всякое* тело бренно; нет спасения, кроме как в законе Будды, и т. д.). Все

истины, открытые Буддой, должны быть испытаны йогическим способом, то есть путем медитации и опыта.

Вот почему Ананда, любимый ученик Будды, хотя и не имел себе равных по эрудиции (согласно «Тхерагатхе» (Th V. 1024), он выучил восемьдесят две тысячи *дхамм** самого Будды и две тысячи *дхамм* своих соучеников); был тем не менее исключен из собора, так как он не был архатом[140*], то есть не имел совершенного «йогического опыта».

> У стхавиры[141*] Ананды, который выслушал, запомнил, пересказал и обдумал всевозможные сутры, мудрость (праджня) широка, тогда как концентрация мысли (читта-санграха) посредственна. Поэтому надо соединить два качества, чтобы суметь достичь состояния, при котором устраняются загрязнения (состояние архата) (Prajñāpāramitāśāstra de Nāgārjuna / Trad. E. Lamotte // Lamotte 1944–1949/I: 223).

Знаменитый текст «Самъютта-никая» сталкивает лицом к лицу Мусилу и Нараду, каждый из которых представляет собой некий уровень буддийского совершенства. Оба обладают одинаковым знанием, но Нарада не считает себя архатом, поскольку на опыте не осуществил «прикосновения к нирване». Вот какими словами он объясняется на этот счет:

> Подобно тому, как томимый жаждой путник, нашедший в пустыне колодец, заглянув в него, узнал, что там есть вода, но не нашел времени коснуться ее, так и я: понял, что возможно «устранение существования, нирвана», но я не архат, свободный от пороков (SN II. 115).

Будда и «совершенные могущества»

Путь к нирване — как в классической йоге путь к самадхи — ведет к обладанию «совершенными могуществами» (сиддхи, на языке *пали* — иддхи). Что поставило перед Буддой (как позднее перед Патанджали) новую проблему: с одной стороны, «могущества» неминуемо пробретаются в ходе инициации и в силу этого являются ценным индикатором духовного прогресса монаха; но, с другой стороны, они вдвойне опасны, поскольку искушают монаха пустой «магической властью над миром» и могут вызывать заблуждения у колеблющихся. Обладание сиддхи не равно освобождению, но эти «совершенные могущества» все же доказывают, что монах находится на пути к избавлению от «обусловленности», что он приостановил действие законов природы, в шестернях которых он перемалывался, приговоренный вечно сносить кармический детерминизм. Следовательно, обладание сиддхи не является вредным само по себе; но монах должен остерегаться поддаться их искушению и особенно он должен избегать демонстрации этих могуществ перед непосвященным. Рассмотрим мотивы запрета использования и демонстрации сид-

---

* проповедей учения (*пали*).

дхи, приведенные Буддой. Напомним, что «совершенные могущества» входят в пять классов возвышенных знаний (абхиджня), а именно: 1. Сиддхи; 2. Божественное зрение; 3. Божественный слух; 4. Знание чужих мыслей и 5. Память о предыдущих существованиях. Ни одно из пяти абхиджня (на *пали* – абхиння) не отличается от «могуществ», которые имеются в распоряжении небуддийского йогина. Даже предварительная подготовка к медитации, делающей возможным обладание ими, похожа на ту, что существует в небуддийской йоге: речь идет о чистоте помыслов, невозмутимости и т. п.

> С сердцем ясным, очищенным, прозрачным, лишенным зла, мягким, готовым к действию, стойким и невозмутимым, он (бхикку) направляет и склоняет свой дух к разным формам совершенного могущества (иддхи). Он пользуется совершенным могуществом в его различных формах: из одного он превращается в нескольких, из нескольких снова становится одним; он становится видимым или невидимым; он, не встречая сопротивления, проходит сквозь стену, вал, гору, словно сквозь воздух; он проникает сверху вниз сквозь твердую землю, словно сквозь воду; он ходит по воде, как по твердой земле, и не тонет; скрестив под собой ноги, он летает по небу, как птицы на крыльях. Как бы ни были сильны и могущественны сами Луна и Солнце, он их трогает и ощущает своей рукой; оставаясь в своем теле, он достигает даже Неба Брахмы[142*] <...>. Своим ясным, небесным слухом, превосходящим человеческий слух, он одновременно слышит и человеческие звуки, и небесные, как бы далеко или близко они ни были <...>. Проникая своим сердцем в сердца других существ, других людей, он их познает <...>. С сердцем ясным и т. д. он направляет и склоняет свой разум к познанию памяти своих предыдущих существований (DN I. 78 sqq.).

Перечни сиддхи в большинстве своем стереотипны и встречаются во всякого рода индийской аскетической и мистической литературе. Современные Будде йогины тоже обладали «совершенными могуществами», и Будда не подвергал сомнению их подлинность, так же как не сомневался в подлинности их йогических экстазов. Но Будда не поддерживал в своих учениках тягу к сиддхи: единственной настоящей задачей он считал освобождение, а обладание магическими способностями могло отвратить монаха от первоначальной цели – нирваны. Выступая против мистических и магических излишеств, Будда не уставал повторять, что условия задачи и в то же время ее решение находятся в человеке как таковом. «В действительности, друг мой, я заявляю вам, что в этом самом теле, смертном, высотой в аршин, но обладающем сознанием и наделенном разумом, заключается целый мир, его развитие и закат и дорога, ведущая к выходу за его пределы» (AN II. 48; SN I. 62).

Кроме того, обладание тем или другим «совершенным могуществом» никак не служило распространению буддийской идеи: прочие йогины и экстатики могли творить такие же чудеса; более того, можно было овладеть «могуществами» через магию, без какого бы то ни было внутреннего преображения. Неверующие могли подумать, что все дело просто в каких-то магических чарах.

> Если какой-нибудь верующий (буддист) объявит, что обладает магическими способностями (иддхи), и из одного превратится в нескольких, а из нескольких снова станет одним и т. д. <...>, неверующий ему скажет: «Ну, господин, тут просто некое волшебство, называемое волшебством гандхарвы[143*]. Это его силой он все это делает!» <...> Вот тебе и раз! Кеваддха! Именно потому, что я вижу опасность в практике магических способностей, я ими гнушаюсь, испытываю к ним отвращение и стыжусь их (DN I. 212 sqq.).

Вот почему Будда запрещал демонстрировать сиддхи: «Не следует, о бхикшу, показывать чудеса сиддхи мирянам, чудеса, которые превосходят возможности обычного человека. Кто так поступит, будет виноват в дурном действии» (Vinaya/II: 112; Vinaya/III: 81).

Тантризм и йога

Среди многочисленных значений слова *тантра* (корень *tan*, «растягивать», «продолжать», «умножать») нас особенно интересуют: «последовательность», «развертывание», «непрерывный процесс». Согласно этимологии, термин «тантра» можно переводить как «то, что расширяет знание». Неизвестно по какой причине и в силу каких обстоятельств этот термин стал обозначать грандиозное религиозно-философское течение, заявившее о себе уже в IV веке н. э. и оформившееся как всеиндийская «мода» начиная с VI века. Речь идет именно о «моде», потому что тантризм вдруг стал пользоваться огромной популярностью как у философов и теологов, так и у практиков (аскетов, йогинов и т. п.), слава его затронула также и народные слои. В относительно короткое время философия, мистика, ритуал, мораль, иконография и даже сама литература подпали под влияние тантризма. Это было всеиндийское движение, ассимилированное всеми крупными религиями Индии и всеми «сектантскими» школами. Существует сильный буддийский тантризм и тантризм индуистский, даже джайнизм принимает некоторые тантрические методы (но только не обряды «левой руки»[144*]), сильное влияние тантризма прослеживается в кашмирском шиваизме, в «Бхавагата-пуране» (около 600 г.), в мощном движении панчаратра (около 550 г.) и в других вишнуистских религиозных течениях.

По буддийским преданиям, тантризм был введен Асангой (около 400 г.), знаменитым учителем-йогачаром, и Нагарджуной (II в. н. э.), выдающимся представителем мадхьямаки[145*] и одним из самых известных и самых загадочных лиц средневекового буддизма; но вопрос об историческом происхождении буддийского тантризма еще далек от полной ясности. Можно предполагать, что ваджраяна («алмазаная колесница»), как обычно называют буддийский тантризм, появилась в начале IV века и достигла полного расцвета в VIII веке. «Гухьясамаджа-тантра», авторство которой приписывают Асанге, является, наверное, самым древним ваджраянским текстом и, несомненно, одним из самых важных. В принципе, буддийские тантры делятся на четыре класса: крия-тантра, чарья-тантра,

йога-тантра и ануттара-тантра; два первые относятся к ритуалам, два последние — к йогическим практикам, с помощью которых реализуется высшая истина. Фактически почти все тантрические тексты содержат ритуальные указания наряду с инструкциями йогического порядка и философскими рассуждениями. Согласно тибетской традиции, четыре класса тантр связаны с основными типами человеческого темперамента: тексты крия-тантры подходят брахманам и всем, кто склонен к ритуализму, тексты чарья-тантры особо рекомендуются деятельным людям, и т. д. Примечательно, что тантризм развивается в двух пограничных районах Индии: на северо-западе — на границах с Афганистаном — и в восточной части Бенгалии и, особенно, в Ассаме. С другой стороны, согласно тибетским преданиям, Нагарджуна был родом из страны Андхра на юге Индии, то есть из самого центра дравидской Индии. Отсюда можно сделать вывод, что тантризм развивался, особенно вначале, в слабо индуизированных провинциях, там, где полным ходом шло духовное контрнаступление местного субстрата. Действительно, через тантризм в индуизм проникло большое количество чужих и экзотических элементов; в нем можно найти имена и мифы о периферийных божествах (ассамских, бирманских, гималайских, тибетских, не говоря уже о дравидских), в нем узнаются экзотические обряды и верования. В этом отношении тантризм продолжает и усиливает процесс индуизации, начавшийся в постведические времена; но на сей раз речь идет не только об ассимиляции элементов верований аборигенов, но и народов за пределами собственно Индии: истинно «тантрической страной» является Камарупа, Ассам. Нужно также считаться с возможными гностическими влияниями, которые через северо-западную границу, через Иран могли проникнуть в Индию. Действительно, наблюдается поразительное совпадение между тантризмом и сильным западным мистериософическим течением, в которое в начале христианской эры влились гностицизм, герметизм, греко-египетская алхимия и традиции мистерий.

Впервые в духовной истории арийской Индии Великая богиня получает главенствующее положение. Со II века н. э. в буддизм проникают два женских божества: Праджняпарамита[146*] — «творение» метафизиков и аскетов, воплощающая высшую Мудрость, и Тара[147*] — воплощение Великой Богини неарийской Индии. В индуизме Шакти, «космическая сила», возводится в ранг богини-Матери, которая поддерживает как вселенную и всех ее существ, так и многообразные проявления богов. Здесь можно узнать «религию Матери», царившую ранее на обширнейшей эгейско-афроазиатской территории и издавна бывшую главной формой религиозного поклонения у многочисленных коренных народов Индии. В этом смысле непреодолимый тантрический порыв включает в себя новую победу коренных доарийских народов.

Тут также заметно некое новое религиозное открытие таинства женщины, ибо каждая женщина становится воплощением Шакти. Это таинство рождает мистическое чувство благоговения перед тайной рождения и плодородия, признание всего, что является в женщине глубинным,

«трансцендентным», неуязвимым; она символизирует неодолимость священного и божественного, неуловимую сущность высшей реальности. Женщина одновременно воплощает тайну Творения и тайну Бытия, всего, что *есть* и что возникает, умирает и возрождается непостижимым образом. В метафизическом, как и в мифологическом плане здесь продолжается схема философии санкхьи: дух, «мужское начало», пуруша есть «великая инертность», неподвижность, созерцательность, — пракрити работает, порождает и кормит. Когда устоям мироздания угрожает большая опасность, чтобы ее предотвратить, боги призывают Шакти.

Никогда не следует забывать про это главенство Шакти — богини-Жены и богини-Матери в последней истанции — в тантризме и во всех отходящих от него течениях. Именно через аборигенную традицию в индуизм влился мощный поток автохтонного спиритуализма. С философской точки зрения новооткрытие Богини солидарно с упадком духа в кали-юге. Действительно, авторы представляют тантрическое учение как новое открытие вечной истины, предназначенной для человека этого «темного времени», когда дух глубоко скрыт за плотью. Отцы индуистского тантризма считают веды и брахманическую традицию не соответствующими «новым временам»: в человеке нет больше той духовной непосредственности и силы, которыми он располагал в начале исторического цикла, он не способен прийти прямо к Истине (MNT. I. 20—29, 37—50); поэтому ему следует «подняться вверх по течению», а для этого начать с фундаментальных и характерных опытов своего неудавшегося существования, то есть с самых истоков своей жизни. Вот почему «сердце» и «сексуальность» служат проводниками для достижения трансцендентности.

Для буддистов ваджраяна тоже представляет новое открытие учения Будды, адаптированное к очень ограниченным возможностям современного человека. «Калачакра-тантра» повествует нам о том, как царь Сучандра, придя к Будде, попросил у него йогу, способную спасти людей от кали-юги. Тогда Будда открыл ему, что космос находится в самом теле человека, он объяснил ему значение сексуальности и научил контролировать временные ритмы через дисциплину дыхания, чтобы выйти из-под власти времени. Плоть, живой космос и время составляют три основополагающих элемента тантрической садханы.

Отсюда вытекает первая характеристика тантризма: его антиаскетическая и вообще антиумозрительная позиция. «Ослы и другие животные тоже ходят голыми. Являются ли они из-за этого йогинами?» (KT V. 48). Поскольку тело представляет собой космос и всех богов, поскольку освобождение можно обрести лишь исходя из тела, важно иметь здоровое и сильное тело. В некоторых тантрических школах пренебрежение аскезой и умозрением сопровождается радикальным отказом от любой медитативной практики: освобождение есть чистая спонтанность. Сараха пишет: «Ребячливые йогины, как и многие другие аскеты, никогда не будут способны найти свою собственную природу. Нет нужды в мантрах, в образах или в дхаранах, все они приводят к заблуждению. Напрасно искать

освобождения через медитацию <...>. Все загипнотизированы системой дхьян (медитации), но никого не интересует реализация своего собственного "я"». Другой сахаджийский автор секты гелугпа[148*], со своей стороны, пишет: «К чему нужна медитация? Несмотря на медитацию человек умирает в страданиях. Оставь все сложные практики и надежду получить сиддхи и прими пустоту (шунья) как твою истинную природу».

Со стороны тантризм может показаться «легким путем», который приятным образом и почти без препятствий ведет к свободе. Так, тантристы «левой руки» (вамачари) думают прийти к отождествлению с Шивой и Шакти, используя с ритуальной целью вино, мясо и плотскую любовь. «Кулярнава-тантра» (см.: KT VIII. 107 sq.) даже уточняет, что высшее соединение с Богом достигается только через сексуальное соединение. А знаменитая «Гухьясамаджа-тантра» категорически утверждает: «Никто не сможет достичь совершенства с помощью трудных и скучных операций; но совершенство можно получить легко путем удовлетворения всех желаний» (GST: 27).

Однако легкость тантрического пути скорее кажущаяся. На самом деле тантрический путь предполагает долгую и трудную садхану, напоминающую иногда трудности алхимического opus'a*. «Пустота» (шунья) — это не просто «небытие»; она похожа скорее на Брахман веданты, она алмазной природы и поэтому называется «ваджра» (алмаз). «Шуньята тверда, плотна, неделима и непроницаема, несгораема и вечна, потому называется "ваджра" (алмаз)» (Advaya-vajra-samgraha / Ed. by M. H. Shastri // GOS 1927/60: 37). Поэтому идеалом буддийского тантриста является превращение в «алмазное существо», чем, с, одной стороны, он приближается к идеалу индийского алхимика и хатха-йогина, а с другой стороны, напоминает знаменитое уравнение упанишад — Атман = Брахман. Для тантрической метафизики, как индуистской, так и буддийской, абсолютная реальность, Urgrund**, заключает в себе все двойственности и полярности, объединенные, реинтегрированные в состояние адвайта (недвойственности).

Творение и вытекающее из него становление представляют собой разрыв первоначальной недвойственности, разделение на два принципа (Шива—Шакти и т. д.); поэтому человек испытывает состояние двойственности (объект—субъект и т. п.), а это — страдание, иллюзия, «рабство». Цель тантрической садханы — возвращение к первоначальной недвойственности в душе и теле ученика. Тантризм, «открытый» для пользования им в век калию-ги, есть прежде всего практика, действие, осуществление (садхана). Но хотя это откровение обращено ко всем, тантрический путь содержит в себе инициацию, которую невозможно осуществить без гуру; отсюда значение Учителя, который один только может передать «из уст в уста» тайное, эзотерическое учение. С этой точки зрения тантризм также представляет поразительную аналогию с античными таинствами и разными формами гностицизма.

---

* произведения, «делания» (*лат.*).

** первопричина (*нем.*).

Тантрическое «осуществление»: божественные образы и «мистические звуки»

Тантрическая садхана включает в себя некоторое количество ритуалов и медитативных упражнений, которые возможно осуществить лишь с помощью йогических практик. Нельзя «визуализировать» божественный образ, то есть построить его в сознании и проецировать на некий внутренний экран, не овладев дхараной и дхьяной. За визуализацией божественного образа следует еще более сложное упражнение: идентификация с представляемым в сознании божеством. Тантрическая пословица напоминает, что «нельзя почитать бога, если сам не являешься богом». Идентифицировать себя с божеством, самому стать богом равносильно пробуждению божественных сил, которые дремлют в человеке. [Важными элементами садханы являются мудры, мантры и дхарани. — *Ред.*] *Мудры* (ед. число мудра) — термин, имеющий множество значений («печать», «жест», «положение пальцев» и т. д.), одно из которых — эротическое; они зависят в определенной мере от иконографии, ибо первоначально речь шла об имитации поз и жестов Будды (см.: Eliade 1954: 250 sqq.).

Тантризм возвел «мистические слоги» — мантры и дхарани — в ранг посредников спасения (мантраяна). Следует различать несколько аспектов популярности священной формулы — популярности, которая, с одной стороны, привела к самым высоким умозрительным рассуждениям о «мистических звуках», а с другой — к ламаистскому молитвенному барабану[149*]. Практическая ценность и философский смысл мантр зависят от двух вещей: прежде всего от йогической функций фонем, используемых как «опора» для концентрации; затем от появившихся именно в тантризме гностической системы и тайной литургии.

Дхарани, «та, что поддерживает или скрывает в себе», еще в ведические времена служила «опорой» и «защитой» для концентрации (дхараны). Дхарани, как и мантры, выучиваются со слов учителя. Следовательно, речь идет не о фонемах, принадлежащих мирскому языку или которые можно узнать из книг, но о тех, которые нужно «получить». И если мантры получены из уст учителя, они имеют безграничную силу. Их сила проистекла из того, что они *являются* (или по крайней мере *могут стать* при правильном произнесении) «объектами», которые они представляют. Например, каждый бог и каждая степень святости имеет свою *биджа-мантру*[150*], «мистический слог», являющийся их «семенем», их «опорой», то есть самим их *существом*. Повторяя, согласно правилам, биджа-мантру, верующий овладевает своей онтологической сущностью, конкретным и непосредственным образом ассимилирует бога, состояние святости и т. д. Существует оккультная «связь», с одной стороны, между «мистическими» буквами и слогами и тонкими органами человеческого тела, с другой, — между этими органами и божественными силами, спящими и проявляющимися в космосе. Работая над одним символом, человек «пробуждает» все относящиеся к нему силы на всех уровнях бытия. Между

мантраяной и иконографией, например, существует полное соответствие, так как каждому плану и каждой степени святости соответствует свой образ, свой цвет и своя особая буква. (О сходстве между його-тантрическими техниками и мусульманскими зикром см.: Gardet 1952, 1953; Eliade 1954: 220 sqq.).

Хатха-йога и открытие тела

Человеческое тело приобретает в тантризме значение, невиданное доселе в истории индийской духовной культуры. Тело является уже не «источником страданий», но самым верным и самым совершенным инструментом, имеющимся в распоряжении человека для «победы над смертью». Это подчеркнутое преклонение перед человеческим телом и его возможностями вызвано к жизни двумя тенденциями: 1) стремлением к полноте жизни, понимаемой как легитимный элемент садханы (разделяемым всеми школами тантры); 2) стремлением подчинить себе тело, чтобы сделать его «божественным», характерным именно для хатха-йоги.

Появление хатха-йоги связано с именем аскета Горакшанатха (Горакханатха), основателя ордена Канпхата-йогинов. Предположительно, он жил в XII веке, а возможно, даже и раньше. Все, что мы знаем о Горакшанатхе, искажено сектантской мифологией и обширным магическим фольклором; но довольно точные указания позволяют предполагать, что он был в тесных отношениях с ваджраяной. К тому же хатха-йогические трактаты ссылаются на сексуальные практики, принятые в буддийском тантризме. Горакшанатха считается автором ныне утраченного трактата «Хатха-йога» и одного сохранившегося текста «Горакша-шатака». Канпхата называли свою собственную дисциплину хатха-йога; вскоре этот термин стал обозначать совокупность приемов и традиционных дисциплин, с помощью которых достигается совершенное владение телом. Во всяком случае, хатха-йогические трактаты тем или иным образом зависят от горакшанатха-йогической литературы, как ее называют. Имеется довольно много таких текстов, но лишь три из них, помимо «Горакша-шатаки», представляют интерес: 1. «Хатха-йога-прадипика» (написанная Сватмарамой Свамином предположительно в XV веке, использует и воспроизводит многие строфы из «Горакша-шатаки»); 2. «Гхеранда-самхита» (некоего Гхеранды, вайшнавы из Бенгалии, щедро цитирует «Хатха-йога-прадипику»); 3. «Шива-самхита» (более длинная, чем предыдущие, — 517 строф — и философски более проработанная, излагает тантрическую йогу с сильным налетом веданты). Из этих трех текстов самым древним кажется «Хатха-йога-прадипика», основывающаяся, по преданию, на ныне утраченном трактате «Хатха-йога».

Здесь легко опознаются буддийские влияния; веданта перемешана с йогой, но философское обоснование занимает весьма мало места в этих довольно кратких трудах, почти полностью посвященных описанию технических приемов. Состояния сознания, соответствующие разным упражнениям, упоминаются лишь изредка и рудиментарно. Авторов занимает

главным образом физическая и физиологическая сторона медитации. Они подчеркивают ее магическое и гигиеническое значение. Постоянный рефрен: «Уничтожает старость и смерть», «побеждает смерть» — иллюстрирует истинный смысл и конечную ориентацию всех этих техник.

Хатха-йога придает большое значение предварительным процедурам очищения, которых различается шесть видов: дхаути, басти, нети, наули, тратака, капала бахти. Самыми употребительными являются два первых вида. Дхаути (букв. «чистка») делится на несколько классов и подклассов: «внутренние чистки», чистка зубов, прямой кишки и т. п. Самой эффективной является дхаути карма, в процессе которой заглатывается кусок ткани, который некоторое время остается в желудке, затем извлекается (см. также: Bernard 1944: 15 sqq.). Басти включает в себя очистку толстого кишечника и прямой кишки, осуществляемую с помощью клизмы. Нети заключается в очищении носовых полостей с помощью нитей, вводимых в ноздри. Энергичными и сложными движениями желудка и кишечника практикуется наули, упражнение, называемое в «Гхеранда-самхите» (I. 52) лаулики-йога (см. опыт Бернара, с. 461 и след. наст. изд.). Тратака состоит в сосредоточении взгляда на каком-нибудь мелком предмете до тех пор, пока не выступят слезы. Капалабхати содержит три варианта «очищения» носовых полостей: через ноздри втягивается вода и выпускается через рот и т. п.

В этих текстах настойчиво повторяется, что «очищения» имеют очень большую ценность для здоровья йогина, что они предупреждают заболевания желудка, печени и т. д. В них уточняется режим питания и общественного поведения (следует избегать путешествий, утренних купаний, общества дурных мужчин и женщин). Как и следовало ожидать, «практика» (абхьяса) играет здесь решающую роль: ничто не достигается без помощи «практики», что, впрочем, является лейтмотивом тантризма. С другой стороны, если «осуществлять» хатха-йогу, то нет такого греха и преступления, которые нельзя было бы стереть (убийство брахмана или зародыша, нарушение супружеского ложа своего духовного учителя и т. д. — все эти преступления аннулируются йони-мудрой — см.: GhS III. 43—44). Хвала магической эффективности правильно исполненного акта столь же стара, как сама Индия.

Пранаяма устраняет грехи и сообщает восемьдесят четыре сиддхи, но главным образом это упражнение служит очищению каналов (нади). Каждый новый этап в дисциплине дыхания сопровождается физиологическими феноменами. Обычно уменьшается продолжительность сна и мочеи калоотделение. Во время первого этапа пранаямы тело йогина начинает потеть (HP 12—13; SiS III. 40); во время второго этапа йогин начинает дрожать; во время третьего «он принимается прыгать, как лягушка», а на четвертом — поднимается в воздух (SiS III. 41; см. также: GhS V. 45—57). Согласно личным опытам Тео Бернара (Bernard 1944: 32), все эти признаки, за исключением последнего, соответствуют реальным состояниям, осуществляемым во время практики хатха-йогической пранаямы. Впрочем, это всего лишь малозначительные симптомы, упоминаемые в текстах толь-

ко потому, что они могут служить для объективной проверки успешности применения практики.

Зато гораздо более важным являются реальные «могущества», приобретаемые йогинами, особенно их удивительная способность контроля над нервно-вегетативной системой и влияние, которое они могут оказывать на свои сердечный и дыхательный ритмы. Мы не будем вдаваться в дискуссию по этой важной проблеме. Достаточно напомнить, что по утверждению докторов Ш. Лобри и Терезы Бросс, хатха-йогины могут управлять гладкими мышцами столь же легко, как обычно люди управляют поперечно-полосатыми. Это объясняет как втягивание жидкости уретрой или прямой кишкой, так и остановку семяизвержения и даже «возвращение семени» — упражнение первостепенной важности в тантризме «левой руки» (Eliade 1954: 236 sqq.).

«Тонкие органы» и мистическая физиология

Предполагается, что тело — физическое и «тонкое» одновременно — включает в себя некоторое колличество нади (букв. — «каналов», «вен» или «артерий», а также «нервов») и чакр (букв.: «кругов», «дисков», обычно — «центров»). Немного упрощая, можно сказать, что жизненная энергия в форме «дыханий» циркулирует в нади, а космическая и божественная энергия находится в скрытой форме в чакрах.

Существует большое число каналов, но среди них только семьдесят два имеют особое значение. В йогических техниках основополагающую роль среди «каналов» играют ида, пингала и сушумна; они имеют выход, соответственно, к левой ноздре, к правой ноздре и к брахма-рандхре (лобной кости). Описание «каналов» чаще всего очень краткие: изобилуют клише и стереотипные формулировки, а «тайный язык», на котором написаны многие тантрические тексты, еще более затрудняет понимание (об этом «тайном языке» см.: Eliade 1954: 251 sq., 394). Согласно хатха-йоге, у непосвященных нади «грязные» и «закупоренные»; их следует «очищать» йогическими практиками (асаной, пранаямой и т. д.). Ида и пингала переносят два вида «дыхания» — прана и апана, а также всю тонкую энергию тела. Что касается сушумны, этот срединный канал играет основную роль в так называемом «пробуждении» *кундалини* и соединении шести «центров» (чакр). Кундалини — космическая энергия, присутствующая в каждом человеке, описывается в форме змеи, обвившейся спиралью вокруг основания позвоночного столба в муладхара-чакре (крестцово-копчиковом сплетении). В результате некоторых йогических упражнений кундалини «пробуждается» и поднимается вдоль канала сушумны до самой макушки. По мере продвижения кундалини последовательно проходит свадхиштхана-чакру (расположенную в крестцовом сплетении), манипура-чакру (подложечное сплетение), анахата-чакру (область сердца), вишуддха-чакру (гортанно-глоточное сплетение), аджня-чакру (расположенное между бровями пазушное сплетение) и выходит в сахасрара-чакре, называемой также брахма-рандхра, на самой макушке.

Пробуждение кундалини вызывает необыкновенно сильное тепло; индикатором ее продвижения по чакрам является то, что части тела становятся неподвижными и ледяными, как у трупа, тогда как пересекаемая кундалини область становится очень горячей. Сам акт пробуждения вызывается техникой, основным элементом которой является остановка дыхания (кумбхака) благодаря специальной позе (асана, мудра). Чтобы ускорить восхождение кундалини, некоторые тантрические школы комбинируют телесные позы с сексуальными практиками. Идея заключается в том, чтобы добиться одновременно «неподвижности» дыхания, мысли и семени (см. тексты, приводимые в Eliade 1954: 250 sq., 253 sq.). Но не следует забывать, что мы находимся в мире аналогий, подобий и двойного смысла. Любой эротический феномен может выражать хатха-йогическое упражнение или этап медитации, так же как любой символ, любое «состояние святости» могут быть наделены эротическим смыслом.

Ритуальное совокупление (майтхуна) [фигурирующее в текстах хатха-йогинов. — *Ред.*] прежде всего имеет целью интеграцию полярных принципов: «Истинный сексуальный союз — это союз Парашакти (кундалини) с Атманом; остальные представляют собой лишь телесную связь с женщинами» (KT V. 111, 112). Майтхуна никогда не должна завершаться семяизвержением (см.: Eliade 1954: 256 sq.). В противном случае йогин попадает под действие закона времени и смерти, как обычный развратник. В этих практиках «сладострастие» играет роль «проводника», ибо оно вызывает максимальное напряжение, устраняющее нормальное сознание и открывающее состояние нирваны, парадоксальный опыт недвойственности. Соединение противоположных принципов (Шивы и Шакти и т. п.) представляет собой преодоление мира феноменов, устранение всякого опыта двойственности.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Йога представляет собой *особое свойство индийской духовности*: где бы мы ни не затронули индийскую религию или культуру, везде мы встретим йогу в более или менее чистом виде. В Индии йога была принята и узаконена всеми религиозными движениями, как индуистскими, так и «еретическими». Разные синкретические формы йоги современной Индии являются еще одним доказательством того обстоятельства, что индийский религиозный опыт обязательно предполагает йогические методы медитации и концентрации, так как йога вобрала в себя и ассимилировала все виды духовных и мистических техник от самых элементарных до самых сложных. Само слово «йогин» в просторечии обозначает как святых и мистиков, так и магов, устроителей оргий и простых факиров и колдунов. Каждый из этих типов магико-религиозного поведения соответствует определенной форме йоги.

Она не смогла бы стать тем, чем является на протяжении многих веков, то есть всеиндийским сводом духовных практик, если бы йога полностью не отвечала самым глубинным потребностям индийской души. Мы видели, как йога на них ответила: с самого начала она представляла собой реакцию на метафизические умозрительные рассуждения и крайности закостеневшего ритуализма; она представляла то же *стремление к конкретному*, личному опыту, которое проявляется в народном поклонении богам, выраженном в *пудже* и *бхакти*. Мы сталкиваемся с какой-либо формой йоги каждый раз, когда надо получить сакральный опыт или достичь абсолютного владения собой, которое само является первым шагом к магическому владению миром.

Тот факт, что самый возвышенный мистический опыт и самые дерзкие магические притязания реализуются в рамках все той же йогической практики или что йога в равной мере применима в обеих сферах деятельности, весьма показателен. Для объяснений этого феномена можно выдвинуть несколько гипотез. Но прежде укажем на две духовные традиции, долго противостоявшие одна другой и в конце концов образовавшие синтез, получивший название индуизма: религиозную традицию индоевропейцев, говоривших на арийских языках, и автохтонную традицию (достаточно сложную и включающую в себя элементы дравидские, мунда, протомунда и харапские). Индоевропейцы принесли с собой общество патриархального типа, скотоводство и культ небесных и атмо-

сферных богов, который можно кратко обозначить как «религию Отца». Доарийское автохтонное население было знакомо уже с земледелием и градостроительством (цивилизация Инда) и в целом придерживалось «религии Матери». Индуизм в том виде, в котором он окончательно оформился в конце средних веков, представляет собой синтез обеих традиций, однако с преобладанием автохтонного начала: наследие индоевропейцев подвергалось весьма радикальной «азиатизации». По сути, индуизм представляет собой не что иное, как «триумф почвы».

Хотя магическое понимание мира более характерно для индоевропейцев, мы не стали бы приписывать «магические элементы» йоги исключительно их влиянию и относим «мистические элементы» на счет аборигенного населения. Куда правильнее было бы, на наш взгляд, считать «индоевропейскими» чертами ритуализм и возникающие на его основе спекуляции и относить к «аборигенным» устремленность к конкретному в религиозном опыте, а также идею мистической преданности личным или местным божествам (иштадэвата, грамадэвата). В той степени, в какой йога представляет собой реакцию на ритуализм и схоластические спекуляции, она принадлежит аборигенной традиции и создает оппозицию религиозному наследию индоевропейцев. Однако йогу невозможно поставить в один ряд с теми бесчисленными разновидностями «примитивной» мистики, которые принято объединять под именем шаманизма. Йога не является и одной из техник экстаза, поскольку преследует цель прямо противоположную — достичь абсолютного сосредоточения, ведущего к энстазу.

Здесь уже обращалось внимание на йогический символизм смерти и возрождения: смерти для профанного мира и возрождения для некоего трансцендентного модуса бытия. Йогин стремится к тотальной инверсии «нормального» порядка вещей: этой инверсии служат и «окаменение» тела (асана), и ритмизация и задержка дыхания (пранаяма), и остановка психоментального потока (экаграта), и «неподвижность мысли», и попытки «остановить» и даже «вернуть назад» семя. Во всех разновидностях человеческого опыта йогин совершает *противоположное* тому, что требует от него жизнь. Символизм «противоположного» призван указывать одновременно и на существование post-mortem*, и на божественное существование: мы знаем, правое на земле соответствует левому в потусторонней реальности, горшок, разбитый здесь, соответствует целому горшку в загробном мире и в мире богов и т. д. Инверсия «нормального» поведения выводит йогина за пределы жизни. Однако он не останавливается на полпути — вслед за инициатической смертью должно последовать инициатическое возрождение. Йогин создает себе «новое тело», аналогичное тому «новому телу», которое получил неофит в ходе архаической инициации.

На первый взгляд, требуемый йогой *отказ от жизни* может показаться пугающим, ведь он, по сути, подразумевает прижизненное пережива-

* после смерти (*лат.*)

ние смерти. Сложный и трудный процесс радикального устранения любого содержания психофизиологического опыта человека – не напоминает ли он процесс умирания? Ведь для Индии смерть как раз и означает резкое «разлучение» духа и психофизиологического опыта. Но ведь и освобождение, достигаемое разрывом связей между элементами, составляющими человеческую природу (таттва), и их возвращением в пракрити, также может быть обозначено как «преждевременная смерть». Некоторые його-тантрические упражнения по «преждевременной визуализации» представляют собой не что иное, как визуализацию распада и возвращения элементов в круговорот природы, – процесса, обычно происходящего после смерти. Загробные переживания, описанные в «Бардо Тодол» (Тибетской книге мертвых), до странности напоминают медитацию йогинов-тантриков.

Теперь мы знаем, что эта «преждевременная» смерть есть смерть инициатическая, т. е. такая, за которой следует непременное возрождение. Именно из-за стремления к возрождению на другом уровне бытия йогин приносит в жертву все, что представляется столь важным с профанной точки зрения – не только собственную жизнь, но и собственную личность. С профанной точки зрения смысл этой жертвы непонятен. Но мы уже знакомы с ответом, который дает индийская философия: профанная точка зрения ошибочна. И для такого ответа – два резона: во-первых, жизнь вне сакрального – всего лишь цепь страданий и заблуждений и, во-вторых, в перспективе этой жизни не может быть разрешена ни одна из «вечных» проблем. Вспомним ответ санкхьи и йоги на вопрос о причине и о начальной точке мнимого закабаления духа в круговороте материи и жизни: человек, погрязший в своей жизненной ситуации, не способен ответить на эти вопросы; для разума, который не является освобожденным (мы бы сказали: «падшего разума»), ответ на эти вопросы должен остаться неразрешимой тайной. Постичь ее можно лишь возвысившись до другого уровня бытия, а для этого – «умереть» для этой жизни и «принести в жертву» личность, обусловленную временем и историей (ибо личность есть не что иное, как «личная историческая память»). Идеал йоги – состояние дживанмукта, жизнь в «вечном настоящем», вне времени. «Освобожденный при жизни» не обладает уже личным сознанием, изменяющимся в соответствии с «отпечатками» в его памяти; его сознание отныне – только сознание-свидетель, чистая прозрачность и непосредственность. Не будем пытаться описать это парадоксальное состояние: будучи «смертью» для нормальной человеческой жизни и «возрождением» на трансцендентном уровне бытия, оно неописуемо в наших категориях. Впрочем, следует подчеркнуть факт, представляющий скорее исторический интерес: йога заимствует и развивает чрезвычайно древний инициатический символизм, вписываясь, таким образом, в традицию, к которой, собственно, и сводится вся религиозная история человечества, – «прижизненной смерти», позволяющей заново родиться в «сакрализованной» и ставшей таким образом подлинно реаль-

ной жизни. Однако Индия далеко вышла за рамки этой традиции. Инициатическое возрождение в йоге понимается только как достижение бессмертия и абсолютной свободы. Именно в самой структуре этого парадоксального состояния, «потустороннего» по отношению к «мирскому» бытию, и следует искать разгадку феномена сосуществования в йоге «магии» и «мистики»: все они являются только функцией от слова «свобода».

БИБЛИОГРАФИЯ

Тексты санкхьи

Ишваракришна. «Санкхья-карика». – Лучшим является издание S. S. Sastri. Madras: University of Madras, 1930, с предисловием, английским переводом и примечаниями.

Вачаспати Мишра. «Санкхья-таттва-каумуди». – Текст на санскрите и английский перевод G. Jhā. Bombay 1896; немецкий перевод R. Garbe, Munich, 1892.

«Санкхья-правачана-сутра», приписываемая по традиции *Капиле*, предположительно написанная в XIV в. Комментарии: «Санкхья-правачана-бхашья» *Анируддхи*, XVI в. (R. Garbe // BI 1888–1892) и «Санкхья-правачана-бхашья» *Виджнянабхикшу* (XVI в.), издание R. Garbe // HOS 1895; немецкий перевод его же, Leipzig., 1889; английский перевод – Nondal Sinha, Allahabad, 1915.

О санкхье см.: Гарбе 1896; Кит 1924; библиография в книге «Йога. Бессмертие и свобода», примеч. I, 1.

Патанджали и тексты классической йоги

Самым популярным изданием «Йога-сутр» Патанджали с комментариями «Йога-бхашья» Вьясы и «Таттвавайшарди» Вачаспати Мишры является издание Ānandāśrama Sanskrit Series (Poona). № XL VII. 1904; 1919.

На английский язык тексты перевели Д. Г. Вудс (Вудс 1914) и Рама Прасад (*Prasad R.* Patañjali's Yoga-Sūtrā with the commentary of Vāysa the gloss of Vacaspatimiśra // SHB 4. 7–9. 1910. 3d ed., 1924).

Джха – *Jhā G.* The Yoga-darshana. 2d ed. Madras, 1943 – перевод «Йога-сутр» с комментарием Вьясы.

Бходжа Раджа (начало XI в.) написал комментарий «Раджамартанда» к «Йога-сутрам» – текст и английская версия изданы: Rājendralāla Mitra // BI 1883.

Виджнянабхикшу (XVI в.) прокомментировал «Йога-бхашью» *Вьясы* в своем сочинении «Йога-варттика» (издание: The Pandit New Series. Vol. V–VI. Benares, 1883–1884), а также написал небольшой трактат о доктрине Патанджали «Йога-сара-санграха» (Yoga-sārā-saṃgraha by Vijñānabhikṣu / Ed. and tr. into Engl. by G. Jhā. Bombay, 1894).

Рамананда Сарасвати (XVI в.) написал комментарий к «Йога-сутрам» «Манипрабха» – перевод Д. Г. Вудса: Maṇiprabhā by Ramananda Sarasvati / Tr. by D. H. Woods // JAOS 1914 / XXXIV: 1–114.

О хронологии текстов санкхьи и йоги см. «Йога. Бессмертие и свобода», примеч. I, 1–2.

О доктринах и практиках йоги

Дасгупта – *Dasgupta S. N.* F Study of Patañjali. Calcutta, 1920; Dasgupta 1922: 22 sq.; Dasgupta 1924; Dasgupta 1930.

Радхакришнан – Radhakrishnan 1927: 336 sq.

Хауэр – Hauer 1922; Hauer 1932; *Hauer J. W.* Der Yoga. Ein indischer Weg zum Selbst. Stuttgart, 1958.

Данилу – *Daniélou A.* Yoga. Méthode de réintégration. P., 1951.

Yoga, Science de L'homme intégral – тексты и очерки под редакцией Ж. Масуи. P., 1953.

Массон-Урсель – *Masson-Oursel P.* Le Yoga (серия «Que sais-je?»). P., 1954.

Элиаде – *Eliade M.* Yoga. Essai sur les origins de la mystique indienne. P.; Bucharest, 1936; Techniques du Yoga. P., 1948; Le Yoga. Immortalité et Liberté. P., 1954 (исправленное и значительно дополненное издание книги 1936 года «Yoga. Essai sur les origins de la mystique indienne»: за исключением нескольких параграфов книга была полностью переписана).

Мопилье – *Maupilier M.* Le Yoga et l'homme d'Occident. P., 1974.

О хатха-йоге

Сватмарма Свамин. «Хатха-йога-прадипика», предположительно XVI в., издание с комментарием *Брахмананды* и толкованием *Шридхары*: Bombay, 1889, несколько переизданий; немецкий аннотированный перевод – H. Walter. Munich, 1893; английское издание и перевод – Brahmānanda Bhaba. Bombay, 1889; Srīnivāsa Iyāngar. Bombay, 1893 (последнее переиздание: Madras: Adyar, 1933); Tr. by Pañcam Sinh // SBH 1915.

«Гхеранда-самхита» – *Gheraṇḍa Saṃhitā*: издание Bhuvanana Chandra Vasaka. Calcutta, 1877; английский перевод – Rai Bahadur Srīs Chandra Vasu. Bombay, 1895, переиздано в Аллахабаде, 1914, в серии SBH и издательством «Adyar» в 1933 г.; немецкий перевод: *Scmidt R.* Fakir und Fakirtum im alten und modernen India. B., 1908 (2e ed. 1921).

«Шива-самхита» – Śivasaṃhitā / Ed. and tr. by R.B.C. Vasu. Lahore, 1888, переиздание – Allahabad, 1914.

Много отрывков из этих трех трактатов можно найти в книгах: Bernard 1944 и Daniélou 1951.

Научные наблюдения за хатха-йогинами: *Charles Laubry et Thérése Bross.* Documents recueillis aux Indes sur les «Yoguis» par l'enregistrement simultané du pouls, de la respiration et de l'electrocardiogramme // Presse Médicale. 14 oct. 1936. № 83. См. также: *Hubert Risch.* Le Haṭha Yoga: Exposé sommaire de la méthode, quelques expériences physiologiques et applications thérapeutiques // Thèse Faculté de Médecine de Paris, 1951); Filliozat 1953. А также: «Йога. Бессмертие и свобода», примеч. VI, 9.

Буддизм и йога

Сенар – *Émil Sénart*, Bouddhisme et Yoga // RHR 1900/XLII: 345–363.

Валле-Пуссен – *Vallée-Poussin L., de la*, Le Bouddhisme et le Yoga de Patañjali // MCB 1936–37 / V 233–242; Вале-Пуссен 1937: 189–222.

Ламот – Lamotte 1944–1949.

Элиаде – Eliade 1954: 169–204, 382–383. А также: «Йога. Бессмертие и свобода», примеч. V, 1.

Конзе – *Conze E.* Buddhism. Oxford, 1951. P. 161 sq.

О тантризме

Элиаде – Eliade 1954: 205–344, 385–407 (изложение тантрических доктрин и практик, библиография).

Туччи – Tucci 1949.

Конзе – *Conze E.* Buddhism. Oxford, P. 174 sq.

Снеллгроув – *Snellgrove David.* Buddhist Himalaya. Londres, 1957; The Hevajra Tantra: In 2 vol.

Абхинавагупта – *Abhinavagupta.* Tantrasāra (итальянский перевод Raniero Gnoli, Torino, 1960).

О распространении йогических техник

В Тибете:

Бако – *Bacot J.* Milarépa. Paris, 1925. P. 200 sq.;

Эванс-Венц – *Evans-Wentz W. Y.* Tibetan Yoga and Secret Doctrines. Oxford, 1935 (2e ed. – 1958);

Давид-Неэль – *David Neel Alexandra.* Mystiques et magiciens du Tibet. P., 1929. P. 245 sq.

В Монголии:

Позднеев – *Pozdnejev A. M.* Dhyāna und Samādhi im mongolischen Lamaismus // Zeitschrift für Buddhismus 1926/VII. 378–421.

В Китае:

Блофельд – *Blofeld John.* The Path of Sudden Attainment: a Treatise of the Ch'an (Zen) School of Chinese Buddhism by Hai of the T'ang Dynasty. London, 1948.

Параллельные техники (сдерживания дыхания и т. п.)

Масперо – Maspero 1937: 177–252; 353–430.

Морено – Moreno 1946: 140 (особенно) sq.

Гарде – Gardet 1952–1953/1952: 641–679; 1953: 197–213.

Хаусгерр – Hausherr 1927; *Irénée Hausherr S. J.*, L'Hesychasme: etude de spiritualite // Orienyalia Christiana Periodica. Rome, 1956. P. 5–40, 247–285.

Гуйар – Gouillard 1953.

Блум – Bloom 1953: 177–195.

Нолле – *Nolle W.* Hesychasmus und Yoga // Byzantinische Zeitschrift/47: 95–103).

Элиаде – Eliade 1954: 71–78, 220–223, 392, 395–396.

О йоге в современной Индии

Ауробиндо – *Shri Aurobindo.* The Synthesis of Yoga. Part I: The Yoga of Divine works. Madras, 1948 (издание исправленное и дополненное двенадцатью первыми главами, публиковавшимися в журнале «Arya» под тем же названием с января по ноябрь 1915 г.); La Synthése des Yogas. Vol. I: Le Yoga des Œuvres divines. P., 1939 (перевод шести первых глав, вышедших на английском языке в «Arya»); Lights on Yoga. Howrah, 1935 (Выдержки из писем ученикам); Bases of Yoga. Calcutta, 1936 (Выдержки из писем); More Lights on Yoga. Pondichéry, 1948 (Выдержки из писем ученикам); Elements of Yoga (Новые письма с вопросами). Pondichéry, 1953.

Моно-Герцен – *Monod-Herzen G. E.* Shri Aurobindo. P., 1954 (особенно p. 61–181; 257–275).

ХРОНОЛОГИЯ

Ок. 2700—1700 до н. э.	Индская цивилизация (Хараппа, Мохеджо-Даро).
Ок. 1500—1200 до н. э.	Вторжение ариев в Индию. Составление самых древних гимнов «Ригведы».
Ок. 1200—900 до н. э.	Эпоха поздних вед, брахман и первых упанишад.
Ок. 800 до н. э.	Проникновение ариев в восточный Бихар и Бенгалию.
Ок. 600 до н. э.	Конец периода брахман.
Ок. 563—483 или 558—478 до н. э.	Сиддхартха Гаутама Будда.
480 до н. э.	Первый буддийский собор в Раджагрихе.
327—325 до н. э.	Вторжение в Индию Александра Великого (Македонского).
IV в. до н. э. — IV в. н. э.	Составление дидактических и религиозных частей «Махабхараты».
Ок. 300 до н. э.	Мегасфен, греческий посол Селевка Никатора, посещает двор царя Чандрагупты.
269—232 до н. э.	Ашока.
200 до н. э. — 200 н. э.	Период наиболее сильного буддийского и джайнского влияния.
190 до н. э.	Греческие царства в Северо-Западной Индии.
170—165 до н. э.	Ю-чи (иранцы) захватывают Северо-Западную Индию.
Ок. 150 до н. э.	Милинда (по-гречески Менандр), самый знаменитый из индо-греческих царей.
II в. до н. э.	Грамматист Патанджали (которого некоторые отождествляют с автором «Йога-сутр»).
IV в. до н. э. — II в. до н. э.	Возможные даты редакции «Йога-сутр».
100 до н. э. — 100 н. э.	Сочинение «Бхагавадгиты».
100 до н. э. — 200 н. э.	Развитие буддизма махаяны.
III—V вв. н. э.	Ишваракришна пишет «Санкхья-карики».

400–500 н. э.	Основание большого буддийского монастыря в Наланде.
405	Китайский паломник Фа Сянь прибывает в Магадху.
454	Первое нашествие гуннов на Индию.
495	Второе нашествие гуннов.
629–645	Пребывание в Индии китайского паломника Сюань Цзана.
VII–VIII вв.	Вьяса пишет «Йога-бхашью», комментарий к «Йога-сутрам» Патанджали.
VII–IX вв.	Возможная редакция первых тантрических текстов.
600–700	«Бхагавата-пурана».
711–715	Мухаммад ибн Касим завоевывает Синд.
Ок. 750	Падмасамбхва вводит в Тибете эзотерический тантризм.
788–820	Предположительные даты жизни Шанкары.
IX в.	Вачаспати Мишра пишет «Таттвавайшаради» (комментарий к «Йога-сутрам») и «Санкхья-таттва-каумуди».
Ок. 1000	Бходжараджа пишет комментарий «Раджамартанда».
999–1026	Махмуд Газневи опустошает Индию.
Ок. 1025	Аль-Бируни (973–1048) переводит на арабский язык большую часть «Йога-сутр» («Kitab patanjala»).
XII в.	Горакшанатх, основатель ордена Канпхата-йоги, автор (утраченного) трактата «Хатха-йога» и «Gorarshaçataka».
1137	Смерть Рамануджи.
1192	Победа мусульман. Исчезновение буддизма как организованной религии.
1197	Разорение мусульманами монастыря Наланда.
Ок. XIV в.	«Санкхья-сутры».
XV в.	Анируддха пишет комментарий «Санкхья-сутра-вритти».
XVI в.	Виджнянабхикшу пишет «Санкхья-правачана-бхашья» (комментарий к «Вьяса-бхашье») и «Йога-сара-санграха», небольшой трактат о доктрине Патанджали. Рамананда Сарасвати пишет «Манипрабха» (коммен тарий к «Йога-сутрам»). «Шатиакра-нирупана» Пурнандасвамина (наиболее точное описание чакр и тантрической инициации).
1834–1886	Шри Рамакришна.
1862–1902	Свами Вивекананда.
1872–1959	Шри Ауробиндо.

КОММЕНТАРИИ

ЙОГА
Бессмертие и свобода

Предисловие

[1*] *Гуру́* (санскр. guru) — почтенное лицо (отец, мать, старший родственник, духовный наставник).

[2*] *Натуралистическая мифология.* — М. Элиаде имел в виду сложившееся в одной из двух магистральных школ изучения мифологии, антропологической (называвшейся также эволюционистской), понимание мифологии как сознательной попытки объяснения мира природы. Представители антропологической школы (Э. Тэйлор, Дж. Леббок, Г. Спенсер, Дж. Фрэзер) полагали, что из этой попытки впоследствии эволюционировало естествознание. Названная школа существовала в Великобритании и с 60-х годов XIX в. противостояла лингвистической школе, трактовавшей миф как «болезнь языка», связанную с утерей первоначального смысла метафорических эпитетов, использованных для обозначения отвлеченных понятий. Лингвистическая школа представлена А. Куном, В. Шварцем, М. Мюллером, Ф. И. Буслаевым, А. А. Потебней и др. (см.: *Мелетинский Е. М.* Мифология // НФЭ/2: 582).

[3*] *Майя* (санскр. māyā) — иллюзия, видимость; понималась как особая сила (шакти), энергия, скрывающая подлинную, сверхчувственную реальность и помогающая миру появиться во всем чувственном многообразии. Концепция майи получила теоретическую разработку в философии веданты. Впервые термин встречается в «Прашна упанишаде» (I.16), где обозначает одну из божественных сил, способную создавать иллюзорные образы. Ведантист Гаудапада в своем сочинении «Мандукья-карика» использует майю для объяснения перехода вечного и неделимого Брахмана к множеству преходящих элементов мира. Он сравнивает ее со сновидением, омрачающим сознание отдельной души, а выход за пределы майи — с пробуждением к истинному знанию. В адвайта-веданте Шанкары майя выступает творческой потенцией (шакти) Брахмана, полностью отождествляется с авидьей («неведением») и в качестве таковой наделяется характеристикой «сад-асад-анирвачания» (т. е. «не определимая в категориях реального и нереального»), позволяющей не считать ее нереальной. В последующем адвайта-ведантисты разделили майю и авидью: для них майя становится онтологическим и космологическим основанием мира, а авидья — состоянием отдельной души. Основоположник вишишта-адвайты Рамануджа считал майю волшебной и благодатной силой Ишвары, посредством которой он творит не иллюзорный, но реальный мир. В кашмирском шиваизме майя истолковывается как вечная и реальная космотворческая энергия Шивы и персонифицируется в образе Шакти — возлюбленной Шивы, олицетворении его свободного творчества — космической «игры» (лила).

[4*] *Псевдоморфозы* (от греч. pseudos — «ложь» и morphe — «форма», ложные формы). — Термин заимствован из минералогии, где обозначает встречающиеся во

множестве минеральные образования, вид которых не соответствует их химическому составу (например, кварц, принявший форму известкового шпата, окись железа — магнитного железняка; такие псевдоморфозы называются «кварц по известковому шпату», «окись железа по магнитному железняку»). У М. Элиаде речь идет о формах культуры, самоназвания которых не соответствуют их содержанию, в частности о сектах, создаваемых разного рода гуру и обещающих приобщить к подлинной духовности, но на деле представляющих собой коммерческие предприятия, извлекающие прибыль из адептов на потребу основателя (или основателей) секты.

5* *Технический язык... — всегда жаргон...* — в смысле: разновидность языка, отличающаяся от других специальных языков (в данном случае — философских) специфической лексикой и фразеологией. В общем смысле «жаргон» (от ф р. jargon) — разновидность речи, принятая социальной группой и отличающаяся от общенародного языка лексикой и фразеологией.

6* *Ашрам* (с а н с к р. āśrama) — 1) обитель отшельников, пу́стынь, место, где занимаются духовными практиками и учителя передают свое знание ученикам; в современной Индии представлены храмовыми комплексами; 2) ступени, или стадии, жизни трех высших варн (дваждырожденных) традиционного индийского общества — бра́хманов (жрецов), кшатриев (воинов) и вайшьев (земледельцев). В текстах, называемых брахма́нами, представление о четырех жизненных стадиях закреплено учением о *нравственном законе для каждого сословия* (варна-ашрама-дхарма), именуемом также «учением о четырех жизненных стадиях». Согласно этому учению, каждый мужчина из трех высших варн проходит четыре жизненные стадии (ашрама). Для каждой из варн предусмотрен специфический круг социальных обязанностей — дхарма, то есть каждая варна имеет свою дхарму.

Первая стадия — стадия ученичества (брахмачарья). Она начинается с обряда посвящения (упанаяна), символизирующего приобщение к священному знанию — ведам. Посвящение мальчик проходит в возрасте 5—7 лет. Во время обряда ему на шею надевают священный шнур (упавита). После церемонии мальчик считается получившим второе рождение, сакральное, поэтому членов трех высших варн называют «дваждырожденными». Только дваждырожденные раньше имели право изучать веды, женщинам и шудрам нельзя было ни заучивать наизусть, ни даже читать и слушать священные тексты. Стадия ученичества могла длиться 12 лет и больше. За ней следует стадия домохозяина (грихастха). Дхарма домохозяина — общественно полезный труд, совершение жертвоприношений богам и предкам, обзаведение потомством. Состарившись и дождавшись внуков, домохозяин должен перейти на другую стадию — отшельничества (ванапрастха). На этой стадии ему предписывается передать дом и хозяйство сыновьям и удалиться в лес, одному или с женой. В лесной обители он должен совершать покаяние и предаваться размышлениям, готовя свою душу к освобождению от мирского бытия (сансары). Последняя стадия на жизненном пути человека — удел странствующего аскета (санньяси), блуждающего в одиночестве по городам и деревням. Тяготы такой жизни должны окончательно разрушить его привязанность к мирскому бытию и превратить его в идеал, описанный в «Ваджрасучика упанишаде»: в мудреца, обладающего высшим знанием, свободного от земных привязанностей, от печали, зависти, надежды, наделенного спокойствием, пребывающего в созерцании, не затронутого обманом и самосознанием (Ваджрасучика упанишада I. 9 // Упанишады 2000: [640]).

Глава I

[7*] *Карма* (именит. падеж от санскр. основы karman) — действие, деяние, жертвоприношение, жребий. В индийской культуре карма понимается как совокупность деяний, обусловливающих последующую жизнь и следующие рождения, своего рода природный и нравственный закон, связывающий мировое целое. Карма детерминирует и социальную иерархию, и иерархическое строение космоса. По закону воздаяния за деяния человек может в следующей жизни родиться богом, или животным, или насекомым; мужчина в наказание может родиться женщиной; воплотившееся существо может получить или не получить здоровое тело, привлекательную внешность, долгую и счастливую жизнь. Кармический принцип принимался всеми религиозно-философскими системами Индии. Не признавали его действия только атеисты-чарваки.

[8*] *Нирвана* (санскр. nirvāṇa) — угасание, потухание, успокоение, неподвижность. В джайнизме и буддизме — синоним освобождения из круговорота рождений и смерти. Для джайнов нирвана — достижение индивидуальной душой (джива), уничтожившей налипающую на нее кармическую материю и очистившейся от нее, обители освободившихся душ (Сиддха-шила). Для буддистов нирвана — достижение состояния успокоения волнения индивидуального потока дхарм, не вспыхивающих более в чувственном мире и не порождающих иллюзии индивидуальной жизни с ее страданиями.

[9*] *Йога* (санскр. yoga). — Этимология термина подробно раскрывается в тексте самим М. Элиаде.

[10*] *Атман* (санскр. ātman). — Имеет несколько значений: «я», «я сам», «душа», «дух» и «Абсолют» — единый Мировой дух, являющийся как Брахман. В русскоязычных текстах индивидуальный атман и Мировой Атман различаются с помощью использования прописной буквы в графике последнего. Возвратное местоимение «сам» указывает, что индивидуальный атман — это то собственное, свое, в чем выражена сущность живого организма; это одушевляющее начало, носитель речи и разума. Два первых значения — исходные, другие производны от них. Значение и смысл термина расширялись в комплексе ведической литературы постепенно. В «Ригведе» атман первоначально обозначал «дыхание как таковое», «жизненный дух», частично перекрывая смысловое поле термина «пуруша» (санскр. — человек, муж; духовное начало, духовная сущность, «чистый субъект»). Подходы к употреблению понятия Атман в смысле Абсолюта находят в «Шатапатха брахмане» и «Айтарея араньяке»: в них индивидуальное я (атман) рассматривается как тождественное явленному первоначалу мира Брахману. В упанишадах Атман употребляется и в узком смысле (как индивидуальная душа, я), и в широком — как духовная сердцевина, коренящаяся во всех сознающих существах. Во всех он присутствует как их внутреннее я, понимаемое как часть Мирового сознания — Атмана. Таким образом, в упанишадах последовательно проводится идея тождества двух разновидностей духовного начала: индивидуального (присутствующего во всех существах) и высшего, присущего мировому целому.

В «Брихадараньяка упанишаде» (БУ. Раздел Яджнявалкьи. IV. 1 // Упанишады 2000: 103) определяются отношения между Брахманом и Атманом: первый провозглашается «воспринимаемым и нескрытым», второй — находящимся «внутри всего», что позволяет понимать Атман как скрытую, чувственно не воспринимаемую, духовную сторону Брахмана — высшего начала, явленного в своих творениях. Такое распределение «ролей» Атмана и Брахмана подтверждается «Чхандогья упанишадой», где сказано: «Воистину, все это — Брахман» (ЧхУ Ш. 14.1 // Там же,

[308]), а Атман назван «тонкой основой всего существующего», «действительным» (ЧхУ VI. 8. 7// Там же, [344]).

В классических религиозно-философских системах (даршанах) Атман и Брахман получат концептуальную проработку и станут философскими категориями, отношения между ними приобретут бóльшую определенность: они будут различаться как две стороны Абсолюта. Под Атманом будут понимать «всеобъемлющее духовное начало, чистое сознание, самосознание». Идея тождества Атмана и Брахмана, провозглашенного в упанишадах, в даршанах также сохранится и будет философски осмысливаться.

11* *Брахман* (санскр. Brahman) – термин так же многозначен, как и атман: в текстах четырех вед он изначально употреблялся как ритуальное понятие, в смысле «молитва» и для обозначения персонального ведического бога Брахмы. В ранних упанишадах это понятие трансформируется в единую абсолютную, высшую по отношению к вещной реальность. Там много раз повторяется одна и та же мысль: все, что существует, происходит из Брахмана, заключено в нем. Эта сторона Брахмана именуется в упанишадах хираньягарбха (золотой зародыш). В «Тайттирия упанишаде» о Брахмане сказано, что он и первопричина, и конечное состояние всего: «Поистине, от чего рождаются эти существа, чем живут рожденные, во что они входят, умирая, то и... есть Брахман» (ТайтУ. Раздел Бхригу. Гл. I // Упанишады 2000: [542]–[543]). «Мундака упанишада» повторяет ту же мысль, добавляя Брахману новые атрибуты: «Поистине, Брахман – это бессмертное, Брахман впереди, Брахман – позади, справа и слева, он простирается вверх и вниз; поистине, Брахман – все это, величайшее» (МунУ II. 2.12 // Упанишады 2000: 624).

В ранних упанишадах содержание категорий Атман и Брахман раскрывается, с одной стороны, через их противопоставление, с другой – через их отождествление. Их противопоставление в текстах отметил В. Н. Топоров: «...когда Атман отождествляется с телом человека, брахман воплощается как космос; когда Атман отождествляется с мысленным или жизненным “Я”, брахман становится хираньягарбхой, или космической душой; когда Атман отождествляется с носителем самосознания (интеллектуальное “Я”, праджня), брахман выступает как самосознающий ишвара; наконец, на высшем уровне интуитивного “Я”, когда субъект и объект слиты воедино, Атман становится высшим брахманом, или блаженством (ананда)» (*Топоров В. Н.* Атман // Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 41).

Разделение Атмана и Брахмана обусловлено тем, что они решают разные мировоззренческие задачи: первый иллюстрирует всеобщую одухотворенность мироздания, наделенность сознанием; второй утверждает наличие в бытии невидимого высшего уровня, освещающего и освящающего все сущее, обусловливающего единство мира. Но они не являются двумя различными Абсолютами. Два Абсолюта существовать не могут, и мудрецы упанишад, интуитивно понимая это, неоднократно разъясняют, что Атман и Брахман тождественны. Так, в пятой брахмане «Брихадараньяка упанишады» соотнесенность Атмана и Брахмана демонстрируется на примерах соотнесенности состояний вещества (земли, воды, огня и т. п.) и природных явлений (ветра, молнии, грома) с их духовными сущностями (пурушами), и в итоге всех сопоставлений сказано, что пуруша «и есть этот Атман...» (Упанишады 2000: [93]). Завершает цепочку соотнесений отождествление: «Этот Атман – Брахман, всё воспринимающий» (Там же, [96]). В ортодоксальных даршанах под Брахманом понимается абсолютное первоначало бытия, сущность всех явлений, а не только феноменов сознания (таких, как мысли и чувства).

В русской транскрипции термин похож на другой санскритский термин brāhmaṇa, в мужском роде обозначающий членов жреческой варны – брáхманов, а в

среднем роде — специальные тексты, толкования ученого жреца на священные ведические тексты — брахма́ны.

[12*] *Классическая йога* — вариант учения йоги, сложившийся на основе «Йога-сутр» Патанджали, который в Средние века хатха-йогины стали называть также раджа-йога («царственная йога») с целью противопоставления собственному варианту йоги, название которого означает «мощная» или «суровая йога», «йога с самоистязанием». Школа хатха-йоги разрабатывала изощренные телесные практики, направленные на приобретение физической силы и здоровья, причем людьми уже здоровыми и сильными. Базовый текст школы — «Хатха-йога-прадипика».

[13*] *Сутры* (от санскр. sūtra — «нить», «шнур», «линия», «изречение») — краткие изречения; сборники таких изречений по специальным дисциплинам (грамматике, философии, политике, математике, ритуалу и т. д.) обычно сопровождались комментариями, так как афористичность сутр затрудняла их понимание.

[14*] *Бог* — в классической йоге понимается как Ишвара (Īśvara) — первоначало и управитель мира. Патанджали включил его в систему категорий санкхьи, в которой двумя первоначалами мира называются пуруша (мировое сознание) и пракрити (творящая материя). Однако онтологический статус Ишвары в «Йога-сутрах» однозначно не определен, и остается неясным: он вне сотворенного пракрити мира, или он в материальном мире? Патанджали называет его «особым Пурушей» (*пуруша-вишеша*) (ЙС I. 24) и говорит, что преданность Ишваре является одним из средств йоги, а значит, — одним из средств достижения освобождения. Бог имеет совершенную природу (пракришта-саттва), то есть связан с гуной саттва, не затронут аффектами, кармой и созреванием ее плодов, бессознательными впечатлениями прошлых рождений. Он — кевалин (всеведущий и освобожденный), но освобожденный изначально (ЙС I. 25). Он помогает всем живым существам достичь освобождения, но не дарит его просто так, а лишь устраняет препятствия на пути к нему. Его вербальным выражением считается священный слог Ом (ЙС I. 27).

Ишвара является проводником эволюции пракрити. Сама пракрити неразумна и слепа и не может порождать порядок и гармонию в мире, где человек страдает в соответствии со своей кармой. Торжество порядка и закона кармы в мире, порождаемом пракрити, обеспечивает Ишвара. Вместе с тем Бог не является творцом мира, а лишь его управителем, «исполнительной властью». Комментатор Вьяса конкретизирует функции Ишвары в космическом процессе: «При разрушении калпы и великих разрушениях Вселенной наставлением в знании и дхарме он поддерживает все живые существа, вовлеченные в круговорот бытия» (ВБ, толкование к ЙС I. 25).

Патанджали называет Ишвару «учителем древних» (ЙС I. 26), имея в виду риши — творцов вед.

[15*] *Инициации* (от лат. initiatio, посвящение) — посвятительные обряды; появляются в родо-племенных обществах и совершаются над молодыми людьми для их перехода в новый социальный статус — взрослого члена общества. В Древней Индии для ариев таким посвятительным обрядом была упанаяна, совершаемая над мальчиками в возрасте 5–7 лет, принадлежащими трем высшим варнам (жрецов-брахманов, воинов-кшатриев и земледельцев-вайшьев). Им обривали голову, оставляя только хохол на темени, и надевали на шею священный шнур-упавита. Только после этого мальчик мог начать изучение священных текстов-вед. Посвящение знаменовало второе, сакральное, рождение человека. Упанаяна существует и в современном индуизме.

[16*] *Дваждырожденный* (санскр. *dvijā*). — См. коммент. 6*.

[17*] *Мокша* — освобождение; термин используется в ортодоксальных даршанах и джайнизме, везде получил свое концептуальное наполнение. Так, в веданте освобожде-

ние понимается как освобождение от круговорота перерождений (сансары) и воссоединение отдельной, частной души (атмана) с мировой душой (Абсолютом-Атманом). В «Бхагавадгите», священном для индуистов тексте, называются четыре пути (марга), ведущие к освобождению: *йога-марга* (путь йоги) — упражнения для тела и сознания, помогающие овладеть ими и подготовить душу к слиянию с Абсолютом; *джняна-марга* (путь знания) — т. е. освобождение через изучение священных текстов (позволяющих познать Бога посредством углубления в себя и обретения знания о своем тождестве с ним) вкупе с практикой аскезы; *карма-марга* (путь деяния, «делания», или деятельностный путь) — освобождение через служение миру при неуклонном и бескорыстном соблюдении социальных и религиозных обязанностей (дхармы); *бхакти-марга* (путь любви) — достижение освобождения силой личной преданности и любви к вечному Богу. В йоге освобождение имеет индивидуальный характер и понимается как разрыв связей индивидуальной души с материей. В джайнизме освобождение также индивидуально и трактуется как разрушение кармического вещества (не только неблагой кармы, порождаемой нарушением норм поведения, но и благой, являющейся «плодом» благих деяний, но совершаемых в сопровождении положительных эмоций).

[18*] *...не подверженное бытию, асанскрита* — санскр. asaṃskṛta, несоставленные, необусловленные; термин буддистов, обозначающий разновидности первоэлементов психического бытия — дхарм, неизменных, не проявляющихся в эмпирическом мире и не обусловливающих благодаря этому человеческое бытие с его страданиями. В качестве противопоставления сансарному бытию, иллюзия которого создается санскрита-дхармами («составленными», «обусловленными»), термин использовался как синоним нирваны. Один из вариантов учения о двух видах дхарм можно найти в «Абхидхармакоше» Васубандху.

[19*] *Брахманизм* — букв.: религия жрецов-брахманов. Возникает примерно в VII в. до н. э. на основе ведической религии, исповедовавшейся древними ариями и опиравшейся на авторитет священных текстов — вед. В V в. брахманизм трансформируется в индуизм, являющийся сегодня главной религией Индии. Брахманизм заложил основы религиозной составляющей шести признающих авторитет вед (астика) даршан: санкхьи, йоги, мимансы, веданты, вайшешики и ньяи.

[20*] *...является наиболее известной в Европе разновидностью йоги.* — Это утверждение М. Элиаде было истинным во времена написания его диссертации, положенной в основу книги (30-е годы XX в.). Сегодня Европу наводнили популярные издания по техникам йоги, не имеющим никакого отношения к Патанджали, но зато «наиболее известным».

[21*] *...atha yogānuśāsanam...* — В переводе Е. П. Островской и В. И. Рудого выражение выглядит следующим образом: «Итак, наставления йоге» (ЙС I. 1 // КЙ: 87).

[22*] *Термин sāṃkhya означает, по всей видимости, «различение»...* — Его переводят также как «то, что от исчисления» (см.: *Шохин В. К.* Санкхья // НФЭ/Ш: 489).

[23*] *Карика* (санскр. kārikā) — стихи особого размера, которыми писались специальные сочинения, в том числе религиозно-философские. Своей афористичностью они похожи на прозаические сутры и также обычно сопровождались комментариями, без которых их смысл было трудно понять.

[24*] «*Шатапатха брахмáна*» (санскр. Śatapathabrāhmaṇa) — «Брахмана ста путей», входит в число древнейших брахман — текстов религиозного содержания.

[25*] *В тот самый момент, когда последний из бесчисленных духов...* — Речь идет о тех индивидуальных «чистых субъектах» (пурушах), на которые в дуалистической санкхье разделяется духовная субстанция пуруша.

Йога унаследовала от санкхьи дуалистическую онтологию, выводящую все сущее из двух вечных, независимых друг от друга, но взаимодополняющих первона-

чал – пуруши и пракрити. Пуруша – духовное начало, понимаемое двояко: 1) как индивидуальная душа, «чистый субъект» и 2) как духовная субстанция, совокупность индивидуальных чистых субъектов, «энергия сознания» (КЙ: 209 – коммент. 2.5). Пракрити (или прадхана) – материальная первопричина, понимаемая как природа, материя и субстанция всего возникающего из нее многообразия мира (как вещественного, так и психического), поскольку психическая жизнь (состояния сознания – cittavṛtti) возникает только в порожденных материей организмах. Два первоначала не сводимы друг к другу, но взаимонеобходимы. Санкхьяики утверждали, что пуруша (в смысле индивидуальных «чистых субъектов») сначала не обладает знанием своей сущности и отождествляет себя с индивидуальными эмпирическими сознаниями (citta), являющимися порождениями пракрити с потоком их психической жизни (cittavṛtti). Через это отождествление пуруша вовлекается в круговорот мирского бытия-сансары и страдает. Но он может избавиться от неведения и от сансары, достичь освобождения-мокши, овладев истинным знанием (т. е. учением санкхьи), помогающим ему разотождествить себя с продуктами материи.

Чтобы познать себя, свою сущность, пуруша запускает процесс творения мира. Он производит это, нарушив в пракрити равновесие трех *гун* – противоборствующих между собой сил, энергий или качеств, сосуществующих в ней и проявляющихся в чувственных качествах вещей и природных явлений. Материя независима и активна, но лишена сознания; «чистый субъект» пассивен, не участвует в видоизменениях пракрити, но обладает сознанием, которое является его сущностью, и созерцает все модификации прадханы (он – сознание-свидетель, sākṣin). Отношения между пурушей и пракрити строятся таким образом, что пуруша «заводит» материю, а она ради осуществления его целей, устранения его неведения (авидья) начинает видоизменяться, сама себя закабаляет и освобождает (СК 62). Существование мира циклично и процесс творения мира (космический день – сришти) сменяется разрушением мира (пралая), космической ночью, когда мир вещей возвращается к своему субстанциальному состоянию.

[26*] *...все мироздание растворится в своей первичной субстанции.* – Имеется в виду пракрити в период прекращения творения. См. коммент. 25*.

[27*] «Neti! Neti!»... – Цитата из БУ II. 3. 6; Ш. 9. 26; IV. 2. 4 // Упанишады 2000: [90], [115], [121]. Отрицание относится к зависимости духовного начала Атмана, присутствующего в человеке, от физической реальности. Оно также говорит о невозможности какого-либо точного обозначения Атмана – Брахмана. А. Я. Сыркин переводит весь фрагмент таким образом: «Он, этот Атман [определяется так]: «Не [это], не [это]». Н. В. Исаева перевела его: «Не то, не то» (*Исаева Н. В.* Шанкара и индийская философия. М., 1991. С. 64).

[28*] «*Поистине, для мудрого все есть страдание*»... – Перевод дан по книге: ЙС II. 15 // КЙ: 122.

[29*] «*...тело есть страдание... поскольку сопровождается страданием*». – СФС: 196/Пер. В. К. Шохина.

[30*] *И Ишваракришна, автор самого древнего... или соприродного человеку.* – Пересказанная здесь карика в переводе В. К. Шохина звучит так: «По причине натиска тройственного страдания – изыскание на предмет средства противодействия ему» (ЛСС: 110).

[31*] «*...ничего не следует знать, кроме него*». – Фрагмент дан в переводе А. Я. Сыркина: Упанишады 2000: [564].

[32*] *...такова исходная предпосылка философии ньяя.* – Она зафиксирована в 1 сутре «Ньяя-сутр»: «Вследствие истинного познания источников знания, предметов знания, сомнения, мотива, примера, доктрин, членов силлогизма, рефлексии, удостоверенности, диспута, софистики, эристики, псевдоаргументов, словесных ухищрений, псев-

доответов и причин поражения в споре – достижение высшего блага» (НС I. 1 // Шохин 2001: 145).

33* *Понятие «духа» («души»)...* – Используя западные термины, индологи очень хорошо понимают условный характер такого использования и помнят, что смыслы важнейших универсалий западной культуры «дух» и «душа» только частично совпадают с санскритскими терминами «Атман», «пуруша» и «джива» – именно в том, что все они соотносятся с нематериальными сущностями. В обеих традициях (западной и индийской) за каждым словом стоят автохтонные концепции, обеспечивающие их смысловое наполнение. Так, имеющие сегодня хождения категории «дух» и «душа» оформились под сильным влиянием христианства с его представлениями о едином всемогущем Боге-творце, понимаемом как Дух и источник души в человеке. Индия такого Бога до появления носителей западной культуры не знала. «Дух» (фр. l'esprit, Soi) ближе по смыслу «Атману». «Пуруша» в санкхье и йоге обозначает духовную субстанцию, противостоящую материальной (пракрити) и понимаемую в собирательном и несобирательном смыслах: в собирательном – как множество душ (пуруш), в несобирательном – «специфицируется как принцип чистого сознания, или энергии сознания (citiśakti), качественно отличный от содержания знания (buddhi), представляющего собой определенную форму эволюции пракрити» (КЙ: 209 – Коммент. 2.5). В западной и индийской традициях различаются Абсолютный Дух (Атман) и индивидуальный, субъективный дух, присутствующий в человеке (пуруша, атман). «Душе» по смыслу ближе «джива», но западная душа не во всем похожа на индийскую дживу, потому что таковой «вообще», в общем смысле, в индийской традиции нет: в различных религиозно-философских системах Индии разрабатывались собственные концепции одушевленности, главные положения которых М. Элиаде рассматривает.

34* «*Дух есть тот, кто видит... простой безучастный зритель*». – В. К. Шохин перевел эту карику так: «И ввиду той противоположности устанавливается субъектность этого Пуруши, изолированность, индифферентность, созерцательность и бездеятельность» (ЛСС: 169).

35* «*Ведантасара*» (санскр. Vedāntasāra) – сочинение ведантиста-вишнуита, основоположника одного из трех главных направлений веданты – вишишта-адвайта (букв. «недвойственности различного», или «относительной недвойственности») Рамануджи (ок. 1120 г.). В учении Рамануджи отношения между Брахманом и личной душой (атманом) получают другое истолкование, нежели у основоположника адвайта-веданты (букв. «недвойственной веданты») Шанкары. Первый считал Брахман не просто чистым сознанием (как адвайтисты), но личностью, свободной от несовершенств и наделенной бесчисленными добродетелями – Ишварой, а также инструментальной и материальной причиной мира. Индивидуальные души и их тела, а также вообще все материальное в вишишта-адвайте называются «качествами, проявлениями Брахмана»; они изначально в нем содержатся и составляют тело творца мира – Ишвары. Ишвара, по-особому себя трансформируя, создает *из самого себя* предметы, живые тела и души. Он делает это снова и снова – всякий раз после очередного разрушения вселенной. И в отличие от «божественного иллюзиониста» Шанкары, Брахман у Рамануджи творит мир на самом деле. Мир в его концепции таким образом вновь обретает реальность, неиллюзорность. Брахман поддерживает, ограничивает все это многообразие, является его первоосновой и первоначалом, он управляет миром, как душа управляет телом, но не сводится к миру (он только относительно тождествен ему).

36* *...ее «состояния», гуны...* (санскр. guṇa – «нить», «прядь», «качество») – чаще всего переводят как «качество или атрибут» материальной субстанции, а также как «энергия». В качестве метафизического термина начинает формироваться в школе грам-

матистов. В системе вайшешика категория «гуна» получила чрезвычайно подробную разработку как одна из важнейших онтологических категорий (падартха). В базовых текстах качества называются сразу же после субстанций и считаются связанными с ними отношением присущности (самавая). Вайшешики выделяли сначала 17 (в «Вайшешика-сутрах»), а затем 24 качества (в комментариях на «Вайшешика-сутры»).

В системе санкхья содержание категории «гуна» несколько отличается от толкований термина вайшешиками. В первых набросках философии санкхья — эпической санкхье — «гунами» называются воспринимающие способности (индрии) и их объекты. Они обусловливают три различных состояния сознания: саттву (sattva) — радость, «приятность», наслаждение, счастье, спокойствие ума; раджас (rajas) — неудовлетворенность, расстройство, печаль, алчность, беспокойство; тамас (tamas) — неразличение истины, ослепление, небрежность, сонливость, инертность. Число воспринимающих способностей в разных вариантах доктрин варьировалось от 3 до 17. Постепенно все трактовки были вытеснены одной — пониманием гун как трех «энергий» материи, проявляющихся в трех эмоциональных состояниях духа: радости, страдании и безразличии. На онтологическом уровне они существуют в форме своего рода сил «освещения», «активности» и «препятствия», стимулирующих космические процессы или препятствующих им. Материя называется «непроявленным началом бытия» (авьякта), а гуны — проявленными началами (вьякта). Прадхана «функционирует через три гуны и соединение» (СК 16 // ЛСС: 161). Начало творения мира связано с нарушением равновесия трех гун в материи. Их различные пропорции в живых существах обусловливают душевные и духовные способности последних, их судьбу и последующие рождения. Так, преобладание в человеке саттвы обусловливает его праведную жизнь, свершение им аскетических подвигов без ожидания наград, преобладание раджаса — свершение духовных подвигов из тщеславия, а преобладание тамаса — свершение аскезы мучительно или с целью принести кому-то вред.

[37*] *Аханкара* (санскр. ahaṃkāra, букв.: делание я, слово я). — В. К. Шохин дает смысловой перевод этого термина — Эготизм (см.: ЛСС: 174, 175, 178 и др.). Аханкара с европейской точки зрения выглядит как способность сознания, ответственная за различение объектов и субъекта опыта и действия, которой придается онтологический статус, независимое от духовного центра индивида существование. Его функцией считается порождение самосознания (эго-тизма) и связанных с ним эго-центризма и эго-изма; благодаря аханкаре индивидуальные пуруши обособляются в процессе космогенеза друг от друга в махате (Великом). И. ван Бойтенен заметил появление данного термина уже в «Чхандогья упанишаде», где аханкара означает «наставление о себе самом» (VII.25). Хотя термин широко использовался в философских текстах, только в санкхье и веданте он получил теоретическую проработку в соответствующих концепциях.

В СК аханкара определяется как «примысливание себя» (абхимана), эманат буддхи (махата) и источник последующих эманаций пракрити — 11 индрий (включая манас) и пяти танматр. В названных эманациях преобладает одна из гун: в первой — саттва, во второй — тамас, и в обеих присутствует раджас. Аханкара вместе с буддхи и манасом является элементом структуры «внутреннего инструмента» (антахкарана) и включается в состав тонкого тела (сукшмашарира), опосредующего связь между духовным началом пурушей и физическим телом (ст. 29, 33, 40). В «Йога-сутрах» коррелятом аханкары является «яй-ность» (асмита) (II.3).

[38*] *Махапралая*, или *пралая* — разрушение мира. В индийской космологии утвердилось циклическое представление о жизни вселенной: она считается периодически

возникающей, развивающейся и разрушающейся через определенные временные интервалы.

[39*] *«Непроявленное же... следствие обладает свойствами причины».* — ЛСС: 156/Пер. В. К. Шохина.

[40*] *...аханкара определяется как «самосознание».* — Здесь почти буквально воспроизводится начало карики 24 из «Санкхья-карики». В. К. Шохин перевел это предложение так: «Эготизм — это примысливание себя» (ЛСС: 24).

[41*] *«Познание существования духа... служить целям кого-то иного».* — В. К. Шохин перевел 66-ю карику ближе к тексту: «Из того, что агрегат [существует] ради другого — [познается. — *Н. К.*] Пуруша (СС I. 66 // СФС: 170).

[42*] *«Знающий Атмана преодолевает скорбь».* — Цит. по: Упанишады 2000: [349].

[43*] *«Освобождение — от знания; закабаление — от заблуждения».* — Цит. перевод В. К. Шохина: СФС: 211.

[44*] *...счастлив лишь тот, кто утратил надежды.* — Буквально в переводе В. К. Шохина сутра звучит так: «Кто не питает надежд, счастлив как Пингала» (СФС: 228).

[45*] *«Нет ничего деликатнее... больше пуруше не показывается».* — ЛСС: 230. Пер. В. К. Шохина.

[46*] *«Природа его такова, что исключает обе эти возможности».* — В. К. Шохин перевел эту сутру так: «Обе характеристики исключаются» (СФС: 195).

[47*] *«Йога есть прекращение деятельности сознания».* — Фрагмент дан в переводе Е. П. Островской и В. И. Рудого (КЙ: 87).

[48*] *Вьяса (VB на YS I.1) следующим образом классифицирует состояния сознания...* — В переводе Е. П. Островской и В. И. Рудого (КЙ: 86) вместо «состояний сознания» говорится о «ступенях сознания», а сами ступени называются несколько иначе: блуждающее (кшипта), тупое (мудха), произвольно направленное (викшипта), собранное в точку (экагра), остановленное (нируддха).

[49*] *«Природа высших уровней... йога проявляется через йогу, — и т. д.»* — Е. П. Островская и В. И. Рудой перевели этот фрагмент несколько иначе, чем М. Элиаде:

> Лишь йога учит тому, что такая-то ступень непосредственно следует за данной ступенью.
>
> — Каким образом?
>
> — Об этом сказано: «Йога должна познаваться посредством йоги, йога развивается благодаря йоге. Тот, кто усердно практикует йогу, долго пребывает радостным в йоге» (КЙ: 148).

[50*] *...в ходе кармического перевоплощения; напомним, что носителем кармических потенций является «астральное тело», лингам... букв.: тонкое тело.* — Среди значений термина «лингам», согласно 7-томному санскритско-немецкому словарю О. Бётлингка и Р. Рота (Böhtlingk, Roth 1852–1875), нет значения «тонкое тело». Лингам выступает в индийской интеллектуальной традиции синонимом другого термина, который и имеет буквальное значение «тонкое тело» — сукшма-шарира, sūkṣma-śarīra. Сукшма-шарира — тонкая телесная оболочка души, существует наряду с физическим телом (стхула-шарира). «Тонкое тело» пронизано различными энергетическими каналами (нади). Центральный и наиболее важный из них, сушумна, проходит внутри позвоночного столба, символически отождествляемого с Мировой осью. В центральном канале одна над другой располагаются чакры (букв.: круги, энергетические центры) в количестве шести, имеющие соответствия и на физическом уровне, управляющие физическими процессами.

[51*] *Все состояния сознания принадлежат к «сфере страданий» (клеша)...* — Согласно словарю: Böhtlingk, Roth 1852–1875, санскр. kleśa означает «болезнь», «страдание», «горе», «затруднение», «трудность».

[52*] *Либидо* (от лат. libido) — в психоанализе З. Фрейда бессознательное половое влечение, элемент структуры бессознательного (Id). Бессознательное влияет на поведение всех людей, но тормозится сверх-Я (super-Ego), являющимся в психике «защитным механизмом» внутри сознательного ее уровня — я (Ego). Сверх-Я представляют усвоенные психикой общественные нормы поведения, сформированные социальными запретами и поощрениями.

Глава II

[53*] *...обычное, мирское сознание (не обузданное экаграгой, но подчиненное только случайному сосредоточению внимания, кшипта-викшипта) не мыслит само, но как бы* мыслится *внешними объектами.* — В числе элементов мирского эмпирического сознания индивида (читта) ЙС упоминает неодушевленный интеллект (буддхи), самосознание (асмита) и ум (манас). Осмысление объекта понимается в йога-даршане как отражение объекта сознанием; сознание — зеркало, оно отражает то, что перед ним. М. Элиаде имеет в виду, что модификации сознания обусловлены не самим сознанием, а внешними объектами.

[54*] *Апариграха* — Е. П. Островская и В. И. Рудой толкуют это самоограничение как «неприятие даров» (КЙ: 137).

[55*] *«Правдивость есть... надлежит говорить правду».* — Фрагмент дан в переводе Е. П. Островской и В. И. Рудого (КЙ: 137).

[56*] *Безмятежность (saṁtoṣa).* — Этот термин Е. П. Островская и В. И. Рудой понимают как «удовлетворенность» (КЙ: 138).

[57*] *«Практиковать тапас... повторение слога ОМ и т. д.»* — У Е. П. Островской и В. И. Рудого (КЙ: 138) фрагмент выглядит несколько иначе: «Подвижничество, [или аскетизм] — это терпеливое перенесение крайностей — голода и жажды, холода и зноя, стояния и сидения [в неподвижности], а также соблюдение полного молчания и внешняя непроницаемость. Это и соответствующие обеты — умерщвления плоти, чандраяна ["лунный" пост, в течение которого количество глотков пищи последовательно уменьшается от 15 до 0. — *Ред.*], суровая епитимья и прочее».

Самообучение — это изучение шастр, [трактующих] об освобождении, или многократное повторение священного первослога».

[58*] *«Поза — совершенна... идея бесконечности становится его единственным содержанием».* — В переводе Е. П. Островской и В. И. Рудого (КЙ: 143): «Совершенство асаны достигается при [полном] снятии напряжения, благодаря чему прекращаются [все] движения тела. Или же асана реализуется при сосредоточении сознания на бесконечном». В комментарий Вьясы М. Элиаде вставляет выражение из комментируемого фрагмента «Йога-сутр» II. 47: anantasamāpattibhyām. Соответственно, далее Вачаспати Мишра комментирует не *«это высказывание Вьясы»*, а сутру самого Патанджали.

[59*] *Падма-асана* (санскр. padmāsana) — «поза лотоса». Подробно описана М. Элиаде.

[60*] *...восхождение к иконографически оформленному божественному архетипу...* — М. Элиаде использует здесь термин «архетип» из аналитической психологии К. Г. Юнга (1875—1961), который помимо структурных элементов бессознательного уровня индивидуальной психики (Id, «Оно»), описанных З. Фрейдом (1856—1939) в его теории психоанализа, выделил структурные элементы коллективного бессознательного — архетипы. Архетипы (от греч. «архэ» — «начало»), по определению Юнга, представляют собой прообразы, первоначальные идеи, некоторые схемы, обусловливающие деятельность психики, формирующие мысли и чувства людей. Архетипы являются продуктом исторической эволюции человека, «осадком» коллективного исторического опыта человечества. Они — некий промежуточный уровень

между появляющимися новыми структурами мозга на уровне физиологии мозга и продуктами деятельности сознания, такими как эмоции и мысли. Они присущи всем людям и входят в психику не в чистом виде, а в соединении с внешним и внутренним опытом человека, поэтому их так трудно извлечь из подсознания, описать. Зато они очень тесно связаны с эмоциональными переживаниями. Вся душевная жизнь личности несет на себе архетипический, врожденный отпечаток. Они могут воплощаться (и воплощаются) в разных видениях, религиозных представлениях, символах. Архетипы находят свое воплощение в мифах и сновидениях, служат питательной почвой для воображения и фантазии, составляют исходный материал для произведений искусства и литературы. Изучая названные явления, Юнг выявил наличие таких основных архетипов, как образ матери-земли, отца, героя, мудрого старца, демона, архетип «Самости».

М. Элиаде под «божественным архетипом» имеет в виду такое бессознательное представление о божестве, которое сформировалось и закрепилось в структуре психики еще в глубокой древности и воплотилось в иконографическом каноне.

61* *Иератическая поза* (от греч. hieraticós — священный) — торжественная статичная поза, в которой аскет отрешен от мира.

62* *Индийские аскеты различают четыре уровня сознания (помимо энстаза): бодрствующее сознание, сон со сновидениями, сон без сновидений и каталептический транс.* — На санскр. для их обозначения употребляются термины: jāgrat, svapna, suṣupti, turīya.

63* *...сравнивает с «музыкой, и особенно с музыкой при личном ее исполнении».* — М. Элиаде имеет в виду примечание, данное к работе «Концепция буддийской нирваны», в котором сказано: «Покойный проф. О. Розенберг сам проходил практику некоторых видов йогического созерцания в дзенском монастыре в Японии. Он обычно сравнивал приятное чувство легкости, которое он тогда испытывал, с эффектом, производимым музыкой, особенно, когда она исполняется самим. Внимание тогда сосредоточено, и легкое состояние экстаза заставляет вас забывать все жизненные невзгоды. Воинственные самураи перед походом на войну имели обыкновение пройти через курс йогических упражнений в каком-либо дзенском монастыре, и это имело благотворное влияние на их нравственное состояние, подкрепляя их мужество и стойкость».

64* *Зикр* (араб. «поминание») — медитативная практика исламских мистиков (суфиев), состоящая в многократном произнесении молитвенной формулы, содержащей имя Аллаха, сопровождаемом ритмизованными движениями, принятием специальной позы, контролем над дыханием. Зикр упоминается в Коране и противопоставляется фикру — безмолвной медитации.

65* *Ризома* (от фр. rhizome — «корневище») — в ботанике подземный горизонтально расположенный корешок травянистых растений, растущий во все стороны и дающий вверх побеги листьев; множество беспорядочно переплетающихся отростков или побегов, растущих во всех направлениях, — способ жизнедеятельности многолетних травянистых растений вроде пырея.

66* *Nāḍī* (санскр. кровеносный сосуд). — В русскоязычной литературе часто переводят словом «каналы» (см.: КЙ: 241. Коммент. 31.1, 32.1).

67* *...хотя Патанджали и вводит в диалектику сотериологического учения санкхьи этот новый и, как мы видим, решительно ненужный элемент, он не придает Ишваре того значения, которое придадут ему позднейшие комментаторы.* — Логика этого утверждения не вовсе безупречна. Ишваре Патанджали посвящает шесть сутр, тогда как такому понятию, как асана, — только три; между тем едва ли кто возьмется утверждать, что последнее представляет собой некий второстепенный элемент в классической йоге. (*Примеч. пер.*)

[68*] *Энстаз* — состояние, противоположное экстазу: если «экстаз» (от греч. ex — «из», «вне» + stasis — «состояние») этимологически означает «выход из себя», то «энстаз» — «пребывание в себе», «погружение в себя».

[69*] *Ананга* (санскр. «бестелесный») — одно из имен бога любви Камы.

[70*] «*Но познание ментальности... не познает объекта, вызывающего любовь*». — Весь процитированный пассаж отсутствует в русском издании «Вьяса-бхашьи».

[71*] «*Свет зрения других людей не вступает более в контакт с исчезнувшим телом*». — Последователи йога-даршаны разделяли с адептами остальных ортодоксальных систем представление о чувственном познании как контакте воспринимающей способности (индрии) с воспринимаемым объектом. Зрительная способность, локализующаяся в глазу, считалась имеющей природу света (огня). В процессе зрительного восприятия глазной луч, состоящий из атомов огня, контактирует с объектом и «схватывает» его форму. Это впечатление модифицирует сознание (читта); модификации читты (читта-вритти), в свою очередь, обрабатываются самосознанием и умом (манасом), а также осмысляются пурушей, что в итоге и порождает соответствующее знание.

[72*] *Брахма-лока* — «мир Брахмы», или Сатья-лока — «небо истины» и Небо Брахмы; в индуистской мифологии седьмое и самое высокое из небес над поверхностью земли; считается местом пребывания бога Брахмы (одного из трех верховных богов индуистского пантеона — наряду с Вишну и Шивой), не разрушающимся в периоды космической ночи, когда центральные области вселенной разрушаются для нового космогонического цикла. Брахма-лока — цель устремлений каждого индуиста, ибо там душа достигает единства с Абсолютом (Брахманом), обретает освобождение из-под власти мировой иллюзии майи и высшее наслаждение, определявшееся последователями Шанкары (788–820 гг.), адвайта-ведантистами, как «наслаждение различием в единстве».

[73*] *Хираньягарбха* (санскр. Hiraṇyagarbha) — Золотой зародыш, порождаемый в первозданных водах силой тепла; из него, согласно ведийской мифологии, происходит Вселенная; отождествляется в ведах с богом-творцом Праджапати, позже — с Брахмой, появляющимся в Золотом яйце.

[74*] *Эскапизм* (от англ. escape — «бежать, спастись») — стремление уйти от реальности в мир вымысла, фантазии.

Глава III

[75*] *Мы обнаруживаем в ведах только рудименты классической йоги...* — Здесь «рудименты» употребляются в изначальном смысле, производном от лат. rudimentum — «зачаток», «первооснова».

[76*] *...в него «входят боги»* (*2*)... *«пьет вместе с Рудрой из чаши с ядом»* (*7*). — Русский перевод гимна в книге: РВ. Мандалы IX–X: 292–293. (Косматые аскеты.) Цифрами в скобках обозначены номера цитируемых строф.

[77*] *Вратья-стома* (санскр. vrātyastoma). — В. Г. Эрман называет его обрядом «приема в брахманскую варну обращенного иноверца» (*Эрман В. Г.* Ведийская религия // ДИ 1999: 56), появившимся в последних книгах «Атхарваведы», и возводит его название к термину «вратья», которым обозначались жрецы архаических культов плодородия.

[78*] *Ашвамедха* (санскр. aśvamedha) — жертвоприношение коня; торжественный и длительный (годичный) ведический ритуал, совершавшийся царем с целью демонстрации могущества. Подробнее об обряде см.: *Эрман В. Г.* Ведийская религия // ДИ 1999: 58–59.

[79*] *Хотар* (санскр. hotar) — один из четырех разрядов жрецов (ртвиджей), иерархия которых оформилась в брахманизме. В соответствии с ней, хотар подчинен брах-

ману (1), надзирающему за всем обрядом. Хотар (2) в процессе ритуала взывает к богам и читает гимны «Ригведы», удгатар (3) поет гимны соответственно предписаниям «Самаведы», адхварью (4) производит соответствующие ритуальные действия и сопровождает их яджусами из «Яджурведы» (*Эрман В. Г.* Ведийская религия // ДИ 1999: 56).

80* *Удумбара* (лат. Ficus racemosa, синоним — Ficus glomerata, фикус кистевидный) — плодовое дерево семейства тутовых (Moraceae), разновидность фиговых деревьев с плодами, расположенными чрезвычайно близко к стволу, служащими пищей для гусениц и бабочек; распространено в Австралоазии, в Юго-Восточной Азии и на Индийском субконтиненте.

81* *Сома* (санскр. soma) — священный наркотический напиток, приготовлявшийся в ведийском ритуале из одноименного растения (позже забытого и до сих пор точно не идентифицированного; предполагают, что это эфедра). Приносился в жертву богам. В «Ригведе» содержится миф о похищении сомы орлом, принесшим его на землю, и первом жертвоприношении сомы богу Индре, совершенном «прародителем человечества» Ману. Подробнее см.: *Эрман В.* Сома // ИДС 1996: 402–403.

82* «*Гаятри-стотра*» (она же — «*Савитри-стотра*») (санскр. «Радостная хвалебная песнь» или «Хвалебная песнь Солнцу»; мантра) — часть гимна «Ригведы» (III. 62. 10), обращенная богу солнца: «Мы хотим встретить этот желанный | Блеск бога Савитара, | Который должен поощрять наши поэтические мысли!» (РВ. Мандалы I–IV: 356). Гаятри называется «Матерью вед», ее разрешено произносить только дважды-рожденным. Здесь и далее цезурой (|) помечены окончания стихотворных строк в строфе.

83* «*Ведь жертва была для тебя, о Индра... Жертва помогла твоей ваджре при убийстве змея*». — РВ. Мандалы I–IV: 322 / Пер. Т. Я. Елизаренковой. Ваджра — санскр. «громовик», «молния».

84* *Трава дарбха* (санскр. darbha) — также дарбханга, куша или мунджа; высушенная трава из бурачников лекарственных (лат. Borago officinalis) со сладким запахом, транквилизатор; растет в низинах и болотистых местностях; идентифицируется с Вишну. Брахманы всегда держали немного дарбханги дома и использовали ее в разного рода очистительных обрядах.

85* «*...тот словно удаляет* [*пылающие*] *угли и совершает подношение на пепле*». — Упанишады 2000: [338] / Пер. А. Я. Сыркина.

86* «*Тот, кто познает Брахмана в человеке... познает Скамбху*» (АВ X. 8. 43). — В переводе Т. Я. Елизаренковой указанный Элиаде стих выглядит иначе: «[Белый] цветок лотоса с девятью вратами, | Покрытый тремя нитями. | Какое в нем чудо, обладающее атманом, | Это знают только знатоки бра́хмана» (АВ/II: 118).

87* «*Силою подвижничества... [знание], доставляющее радость собранию риши*». — Упанишады 2000: [578] / Пер. А. Я. Сыркина.

88* «На [*месте*] *ровном, чистом... пусть он предается упражнениям*». — Упанишады 2000: [566] / Пер. А. Я. Сыркина.

89* «*Туман, дым, солнце... суть проявления в Брахмане при* [*упражнениях*] *йоги*». — Упанишады 2000: [566] / Пер. А. Я. Сыркина.

90* *Юга* (санскр. yuga — ярмо, упряжка для скота) — в индуистской мифологии обозначение периода существования мира. Различаются юги божественные и человеческие. Человеческие юги — четыре сменяющих друг друга периода, образующие махаюгу («большую югу»): крита-юга («золотой век»), трета-юга, двапара-юга (когда дхарма «опирается только на две ноги») и кали-юга («век демона Кали», «железный век»). Каждая юга укорачивается на $^1/_4$ по сравнению с предыдущей, время в ней ускоряется, что связано с упадком дхармы в мире. Кали-юга завершается разрушением мира и погружением его в хаос (пралая), в котором мир пребывает до начала

нового творения (сришти). 12 тыс. человеческих юг составляют 1 божественную югу, 1 тыс. божественных юг – кальпу или день Брахмы. Каждая кальпа делится на день, ночь и сумерки. Подробнее см.: *Альбедиль М.* Юга // ИДС 1996: 477.

91* «*Тот, кто прижмет кончик языка к нёбу... сможет узреть Брахмана посредством тарки*». – А. Я. Сыркин перевел этот фрагмент несколько иначе: «Надавив на нёбо кончиком языка, сдерживая речь, разум и дыхание, он созерцательным исследованием видит Брахмана» (Упанишады 2000: [597]).

92* *Ваджроли-мудра* (от санскр. vajra ваджра – молния, положение молнии). – В хатха-йоге и тантризме используется в практике «удержания семени», способствует, по свидетельству «Хатха-йога-прадипики», неограниченному пролонгированию полового акта путем сознательного торможения рефлекса эякуляции. Исходная позиция тела при выполнении этой мудры – горизонтальное расположение лицом вниз. В этом положении мышцы мужского полового органа и нижней части мочеполовой системы сокращаются, сексуальная энергия перераспределяется вверх.

93* *Мардала* – традиционный барабан, на котором отбивают ритм и при этом произносят барабанные слоговые формулы.

94* *Вина* – старинный щипковый инструмент, по форме похожий на лютню.

95* *Йони-мудра* – букв.: утробное положение (Б. Л. Смирнов); позиция для рук, в которой большими пальцами закрывают уши, указательными и средними – глаза, безымянными – по очереди закрывают и открывают ноздри для совершения вдоха и выдоха, мизинец лежит на губах; эти движения пальцев рук совершаются в падма-асане, определяющей положение ног.

96* *Нарáяна* – божество, отождествляемое в ведах с Брахмой-Праджапати, а в «Махабхарате» – с Вишну и его аватарой Кришной; почитается как владыка аскетов и учитель йоги. Подробнее см.: *Невелева С.* Нараяна // ИДС 1996: 303.

97* *Шраманака* – обряд возжигания отшельником священного огня.

98* *Вайшвадэва* – букв.: посвященный всем богам; ведийский ритуал приношения пищей всем богам – подателям пищи, совершаемый утром, перед полуденной трапезой и вечером.

99* *Парамахáмса* – букв.: высочайший гусь; 1) высочайшее состояние духа, совершенный Атман; 2) духовное звание персон, достигших такого состояния духа. Этимология термина восходит к слову «хáмса» – гусь, который в ведах выступал как зооморфное божество плодородия и ассоциировался с солнцем, в упанишадах – как символ Атмана, знания, космического дыхания и устремления духа верующего к Брахману. В индуистской мифологии гусь считается ваханой Брахмы (священной птицей, на которой он передвигается).

Глава IV

100* «*Как поступает Вождь... законы, которые он соблюдает, соблюдает и весь мир*». – В. С. Семенцов переводит эту строфу несколько иначе: «В этом мире – что делает лучший, | совершать начинают другие: | он являет пример делами, | а они ему все подражают» (БГ: 26).

101* «*В трех мирах отыскать невозможно... все же в действии я пребываю*». – Пер. В. С. Семенцова (БГ: 26–27). Три мира (трилока), фигурирующие в тексте, понимаются двояко: во-первых, это небо, земля и воздушное пространство между ними, на которые уже в ведах делится видимая вселенная; во-вторых, это мир богов (Дэвалока), мир предков (Питрилока) и мир людей (Джаналока), упоминаемые в тех же текстах. Позже представления о различных «мирах» конкретизируются в разных мировоззренческих системах в вариативные космологические учения, выделяющие в мирах множество «слоев».

[102*] *«Если б Я не вращал, Арджуна, | колесо своих дел прилежно — ...все три мира... погибнут!»* — Пер. В. С. Семенцова (БГ: 27).

[103*] *«Человек, отвергающий действия... к совершенству его не приводит»*. — Пер. В. С. Семенцова (БГ: 24).

[104*] *«Лучше плохо... чем в чужой преуспеть»* — БГ: 28 / Пер. В. С. Семенцова.

[105*] *«...ради жертвы действуй, | все привязанности покинув»*. — БГ: 25 / Пер. В. С. Семенцова.

[106*] *«...действует лишь ради жертвы — | у него прекращается карма»*. — БГ: 32 / Пер. В. С. Семенцова.

[107*] *«...это и есть истинное жертвоприношение, очищающее от любых загрязнений»*. — У В. С. Семенцова эта же мысль выражена несколько иначе: «Умудренные в таинствах жертвы, | ею грех они испепеляют» (БГ: 33).

[108*] *«Йогин... обретает покой, высший мир, который пребывает во мне»*. — Поэтический перевод В. С. Семенцова также несколько отличается: «...страх оставив, умиротворенный, | брахмачарьи обет соблюдая, | пусть тот йогин, сердцем обуздан, лишь на Мне пребывает мыслью. | Так свое победивший сердце, | постоянно себя упражняя, | достигнет умиротворенья | и нирваны, во Мне пребывая» (БГ: 40).

[109*] *«Кто повсюду, всегда Меня видит... лишь во Мне пребывает...»* — БГ: 42 / Пер. В. С. Семенцова.

[110*] *...наибольших восхвалений удостаивается не тот йогин, который полностью отстранился от страданий и иллюзий этого мира, но тот, который ощущает чужие горести и радости как свои собственные.* — Очевидно, перевод «Бхагавадгиты», на который опирался М. Элиаде, делая такой вывод, отличается по смыслу от перевода В. С. Семенцова, из которого вытекает прямо противоположное: «Кто лишь Атмана образ всюду | созерцает в бесчисленных тварях, | несмотря на их боль или радость, — | тот считается йогином высшим» (БГ: 42).

Глава V

[111*] *Париббаджаки* (пали) / парибраджаки (санскр.) — «пилигримы»; разновидность бродячих проповедников и диспутантов, о которых рассказывают буддийские тексты. Они не объединялись в постоянные общины. Парибраджаками были не только мужчины, но и женщины. Все они давали обет безбрачия и странствовали в течение девяти месяцев в году, распространяя популярные знания (в том числе по искусству красноречия). В числе париббаджаков буддийские источники называли: Пасуру (вызывал на дискуссию, прикрепляя ветку яблони-джамбу на воротах посещаемого города, спорил с буддистами, за что стал немым), Сабхию (унаследовал от матери двадцать тезисов для спора), Поттхападу (прозвище означает «страдающий слоновой болезнью»), Ясадатту, Ваччхаготту, Уггахаману, Джамбукхадаку. Жили они милостыней. В сезон дождей собирались в специально устраиваемых для них дискуссионных «залах» (в частности, бывали у царицы Кошалы Маллики) и вели там шумные дискуссии. Идейного единства среди парибраджаков не было. Они совпадали лишь в вере в возможность бессмертия и блаженства в мире Брахмы, которое можно заработать следованием обету безбрачия (брахмачарья) и воздержанием от зла делом, словом, мыслью и образом жизни. Их роль в истории индийской философии видят в составлении списка «обязательных предметов» дискуссии — по сути, перечня главных мировоззренческих проблем, в число которых входят: вечность мира и Атмана, конечность мира в пространстве, отношения души и тела, возможность жизни после смерти, возможность самообусловленности мира и Атмана, вечность переживаний радости и страдания, наличие плода добрых и злых дел.

[112*] *«Когда бхикку убеждается в том... и он пребывает с этим представлением».* — Процитированная здесь «Поттхапада-сутта» имеется в русском переводе В. К. Шохина, несколько отличающемся от перевода П. Ольтрамаре. См.: *Шохин В. К.* Первые философы Индии. М., 1997. С. 279–296.

[113*] *Ступа* (санскр. вершина, верхушка) — культовые сооружения в буддизме, реликварии, имеющие в плане круглую или квадратную формы и не имеющие внутренних полостей или помещений. Первые восемь ступ были воздвигнуты над тем, что осталось после сожжения Будды и было увезено его последователями в восемь областей Древней Индии. Буддисты рассматривают ступы как вертикальные модели мира; их архитектурные особенности варьируются в разных буддистских странах.

[114*] *Кеваддха* (пали Кеватта) — ученый брахман, ищущий освобождения вне ортодоксии, история которого рассказана в «Кеваддха-сутте», входящей в «Дигха-никаю».

[115*] *Саманы* (пали) / шраманы (санскр.) — бродячие проповедники неортодоксальных религиозно-философских систем: адживики, чарваки, буддисты, джайны и др.

[116*] *Татхагата* (санскр. tathāgata) — один из основных терминов махаянского буддизма, значение которого устанавливают двояким образом, раскладывая его по правилам санскритской фонетики либо как tathā-gata, что означает «так пришедший», либо как thatā-āgata, что означает «так ушедший» (первое значение предпочитают в Тибете, второе — в Восточной Азии). Смыслов же у него, в соответствии с буддийскими текстами, еще больше: наречие «так» подразумевает у разных авторов «так же, как и другие Будды», «так освободившийся», «вставший на благородный путь освобождения и достигший совершенной мудрости», «учивший так же», «следовавший тому же пути и к той же цели», а значит, «не пришедший неизвестно откуда и не ушедший неизвестно куда» и т. п. «Татхагата» является одним из десяти эпитетов Будды, использовался им самим в разговоре о себе или о других буддах, то есть о достигших окончательного освобождения. Этот термин встречается уже в каноне: в трактате «Катхаваттху» «Абхидхаммапитаки» и «Маджджхима-никае» «Сутта питаки», в околоканонической «Милиндапаньхе», у Нагарджуны. В «Дашабхумике» Нагарджуна писал о двух путях достижения нирваны: трудном, опирающемся на собственные усилия, и более легком, благодаря состраданию татхагат. Связан с другим махаянским термином — татхата («таковость»), обозначающим истинную природу всех существ, буддовость, обычно характеризуемую как «неизменная», «неподвижная» и «находящаяся выше всех понятий и разделений». Эта связь прослеживается в истолковании термина «Татхагата» в смысле «достигший полной реализации таковости, ставший одним с Телом учения (дхарма-кая)». Как следствие принятия концепции татхагат появляется еще один из эпитетов махаяны — «Колесница татхагат».

[117*] *«Находясь еще в утробе... все последовательные поколения этих богов».* — РВ: 391 / Пер. Т. Я. Елизаренковой.

[118*] *Коти* (санскр. koṭi) — десять миллионов.

[119*] *Кальпа* — одна из единиц измерения космического времени в индуистской мифологии. 1 кальпа равняется 1000 махаюг (см. коммент. 90*), или 4320 млн человеческих лет, или 1 дню Брахмы. День Брахмы по длительности равен ночи Брахмы (когда бог спит, а мир разрушается), а 360 дней и ночей Брахмы называются «годом Брахмы». Считается, что Брахма живет 100 лет (маха-кальпу), затем погибает, а вместе с ним погибает мир. Затем из мирового яйца рождается новый Брахма, который творит новый мир, и все повторяется. Термин «кальпа» используется также в джайнской и буддийской космологиях, но там его смысл

истолковывается несколько иначе и связывается с бытием Джины Махавиры и Будды.

120* *Адживики* — разновидность бродячих проповедников (шраманов, саманов), относимых к «неодетым» (ачелака). Их название производно от санскр. «аджива» — букв., «образ жизни», поскольку именно эпатирующий образ жизни привлекал к ним внимание. Согласно «Махасаччака-сутте» (Маджджхима-никая I. 238), они расхаживали без набедренных повязок, облизывали руки после трапезы, так как не употребляли даже мисок. Были вегетарианцами, но нарушали собственные предписания в еде, также и нравственные предписания и не придерживались правил уважительного отношения к другим людям. Адживикизм представляли шраманы: Маккхали Госала, Нанда Ваччха, Киса Санкичча, Пурана Кассапа, Пакудха Каччаяна, Пандупутта, Упака, Аджита Кесакамбала и др. К ним относят также вельможу Паяси (некоторые исследователи видят в Паяси намек на царя Кошалы Прасенаджита (см.: *Шохин В. К.* Индийская философия. Шраманский период (середина I тысячелетия до н. э.): Учеб. пособие. СПб.: Изд. СПбГУ, 2007. С. 101), который не был бродячим проповедником, но разделял представления вышеназванных учителей. Среди поклонников адживиков было немало вельмож, которые охотно дарили общине пещеры и привилегии. Община адживиков была хорошо организована, свидетельством чему — факт составления ими канона, который, однако, до нас не дошел. С адживиками вел беседу Александр Македонский, сограждане которого называли адживиков гимнософистами («нагими мудрецами»). Они же подняли мятеж против Александра в Северной Индии. Об адживиках подробно можно узнать из книги: *Basham A. L.* History and Doctrine of the Ājīvikas. A Vanished Indian Religion. Delhi etc., 1981.

121* *Тиртханкара* (санскр. tīrthaṅkara — «нашедший переправу» [через океан сансары]) — звание также и учителей джайнизма.

122* *Маха-кальпа* — 100 лет Брахмы; период жизни одного бога Брахмы и мира, которым он управляет.

123* *Бхакти* (от санскр. bhakti) — любовь, преданность, понимаемая как причастность, преданное служение Богу; в эпосе (а именно в «Бхагавадгите») обозначает служение Бхагавану (Кришне) — земному воплощению бога Вишну. Понятие бхакти стало центральным в одноименном направлении индуизма, последователи которого называются бхактами. За многовековую историю существования бхакти оно разделилось на множество течений, принадлежащих двум главным «рукавам»: движению сантов (варкари, сикхи, кабирпантх и т. д.) и вишнуитскому движению (пушти-марг, радха-валлабха, бенгальские вишнуиты и др.). Религиозная практика бхактов включает постоянную сосредоточенность на Бхагаване (через которую адепт приобщается к абсолютному, божественному бытию), бхакти-йогу, кармайогу, исполнение песен. Подробнее см.: *Алиханова Ю.* Бхакти // ИДС 1996: 94—101.

124* *Мантры* (санскр. mahtra — «рассуждение», «изречение») — священные изречения в индуизме и буддизме, требующие точного звукового воспроизведения, поскольку их «правильное» звучание оказывает «правильное» действие. На мантры были разложены ведические гимны. Буддисты восприняли практику мантр из брахманизма, но использовали собственные, буддистские, мантры.

125* *Архан* (пали) / архат (санскр.) — букв.: достойный, достойный почитания; идеал святого, освободившегося от вожделений, сложившийся в раннем буддизме. Считается, что архат прошел только четыре из восьми ступеней «благородного пути». Архатами называли ближайших учеников Будды. Идеал архата более почитаем в тхеравадинском буддизме, в махаянском буддизме путь архата рассматривается только как часть пути бодхисаттвы (букв.: стремящегося к просветлению).

[126*] *Гора Меру* (*Сумеру*) — в индийской мифологии гора, расположенная в центре срединного материка Джамбудвипы, уподобляемого чашечке лотоса, лепестками которого являются другие материки (двипы). Считается обителью богов и местом, где бог Брахма принимает мудрецов и небожителей. Якобы сложена из драгоценных камней и золота. Вокруг Меру вращаются светила, на нее ниспадает небесная река Ганг, разбивается на ней на четыре потока и обтекает гору с четырех сторон света.

Глава VI

[127*] *Джамбудвипа* — в индуистской мифологической космографии срединный континент, окруженный шестью другими; все континенты разделяют семь морей. Посредине Джамбудвипы — священная гора Меру, севернее нее — Гималаи, а южнее Бхаратварша (Индия). Название континента производно от санскр. «джамбу» — «цветок яблоневого дерева» и буквально означает «континент цветка яблоневого дерева». Оно появилось потому, что континент ассоциировался с яблоневыми деревьями, в изобилии растущими на континенте или на горе Меру.

[128*] *...эти слоги символизируют пять Татхагат: соответственно Вайрочану, Амитабху, Акшобхью, Ратнасамбхаву и Амогасиддхи.* — О Татхагате см. коммент. 116*. Вайрочана в буддизме махаяны и ваджраяны понимается как воплощение сияния, «сияющего света», в Китае и Японии почитается как Амидабудда; Амитабха считается олицетворением «неизмеримого света», создателем и владыкой рая Сукхавати; Акшобхья — олицетворение бесстрастия и невозмутимости; Ратнасамбхава — «тот, от кого возникают драгоценности» (имеются в виду «три драгоценности буддизма» — дхарма, Будда и сангха); Амогасиддхи — воплощение непогрешимой истины. Подробнее о них см.: *Терентьев А. А.* Панча-татхагата // Буддизм 1992: 201, а также одноименные статьи в этом же словаре.

[129*] *Праджняпарамита* (санскр. «запредельная мудрость», «совершенная мудрость») — 1) внерациональное постижение истины, ведущее к освобождению; 2) раздел буддийской литературы, в котором речь идет о «совершенной мудрости». Наиболее известными произведениями такого характера являются «Алмазная (Бриллиантовая) сутра» (санскр. «Ваджраччхедика-сутра») и «Сутра сердца» (санскр. «Праджня-парамита-хридая-сутра»).

[130*] *Элизия* (лат. elisio — «выталкивание») — в лингвистике выпадение буквы в начале или в конце слова в соответствии с установленными правилами.

[131*] *...наблюдается прямое соответствие между «пантеоном мандалы» и «раями», созданными буддистским воображением* (*Сукхавати, Абхирати, Тушита, Траястринша и т. п.*)... — О буддийских «раях» речь идет в буддийской космографии, существующей в различных вариантах. Не в каждом из них упоминаются все перечисленные «раи». Мир предстает в буддизме имеющим сложную структуру и циклически изменяющимся. Вертикальная структура мира складывается из различных уровней, на которых перерождаются индивидуальные сознания до достижения освобождения (нирваны) от круговорота рождений и смерти (сансары). Эти уровни должен осваивать монах в процессе своего духовного совершенствования посредством медитации. Уровни группируются по трем сферам (мирам — лока): кама-лока (чувственный мир, 11 уровней, согласно тхераваде, или 20 местопребываний, согласно махаяне), рупа-лока (мир форм, 16 уровней или 17 местопребываний) и арупа-лока (мир не-форм, 4 уровня, без местопребываний, поскольку здесь существуют только дхармы, не имеющие пространственных характеристик). Каждый следующий мир складывается из меньшего количества разновидностей элементов бытия-дхарм (дхату): в чувственном мире существуют 18 классов эле-

ментов (и индивид в наибольшей степени привязан к сансаре), в мире форм — 14 (здесь отсутствуют классы запаха и вкуса и соответствующие им виды сознания, а значит, индивид меньше привязан к сансаре), «в мире не-форм остаются только три класса элементов: разума, дхармических элементов и ментального сознания» (*Васубандху*. Абхидхармакоша. Раздел третий: Учение о мире / Пер. с санскрита, введение, комментарий и историко-философское исследование Е. П. Островской и В. И. Рудого. СПб., 1994. С. 203 (Комментарий)).

«Раи» в буддизме — это уровни кама-локи, на которых обитают небожители, заслужившие такое рождение праведной жизнью на уровне человеческого существования. Сукхавати (от санскр. сукха — счастье) описывается в текстах II–III вв. как «счастливая страна», «чистая земля», сотворенная буддой Амитабхой. Абхирати (от санскр. рати — наслаждение) называется «восточным раем», управляемым буддой Акшобхьей; его отличительная особенность — все деревья там равной высоты; Тушита — это уровень (небо), на котором живут боги, будды и бодхисаттвы до их возрождения в облике человека и будда грядущего — Майтрейя; Траястринша — «небеса тридцати трех богов», перекочевавших в буддийский пантеон из ведийского. Это не очень высокий уровень: второй от земли, находится на вершине священной для индуистов горы Меру, управляется «рай» Шакрой.

132* *Падма-асана* — санскр. поза лотоса.

133* *Мукта-асана* — санскр. поза, освобождающая ветер.

134* *Ваджра-асана* — санскр. поза молнии.

135* *Мрита-асана* — санскр. поза мертвого.

136* *Бхуджанга-асана* — санскр. поза кобры.

137* *Ашваттха* (санскр. aśvattha, букв.: лошадиная стоянка) — дерево из семейства Ficus religiosa, называемое также пиппала, пиппал, бодхи, ньягродха и баньян; под деревом именно этого вида обрел просветление Будда.

138* *Цветы дхустуры* (санскр. dhustura). — Имеется в виду двухцветковая пурпурная датура (лат. Dhatura fastuosa), невысокое однолетнее травянистое растение, цветки которого по форме похожи на цветы павлонии, внутри белые, снаружи — фиолетово-желтые.

139* *Кундалини* (санскр.) — духовная энергия человека, дремлющая в обычном человеке и пробуждаемая духовными личностями посредством специальной практики; помогает достичь освобождения. Понятие кундалини появилось в индуистском тантризме и было принято в буддийском тантризме.

140* *...pūra = город...* — Здесь явная ошибка перевода, на которую указывает перевод следующего термина, «манипура» — «изобилующий драгоценностями»: слово pūra является производным от pura — «наполненный», «полный»; «город» на санскрите слово pur женского рода. — *Примеч. пер.*

141* *Андрогины* (от греч. androgynos — обоеполый) — «третий пол» перволюдей, объединяющий признаки обоих полов. Андрогины имели четыре руки и четыре ноги, два лица, смотрящие в противоположные стороны. Они обладали огромной силой и собирались напасть на богов, за что Зевс разрезал андрогинов пополам. Миф об андрогинах см.: *Платон*. Пир // *Платон*. Собр. соч.: В 4 т. М., 1993. Т. 2. С. 98.

142* *Богини Чакини, Ракини, Лакини, Какини, Садагаури, Хакини.* — Откровенно искусственный характер имен богинь, фигурирующих в перечне чакр, указывает, на наш взгляд, на искусственность самой теории чакр и заставляет с осторожностью относиться к утверждению М. Элиаде о том, что «мистическая физиология» аскетов и йогинов создана в результате проникновения в некие «архаические слои первобытного сознания». — *Примеч. пер.*

143* «*Пусть Вишну подготовит лоно... двое богов с гирляндами лотоса*»... — В переводе А. Я. Сыркина есть различия в деталях этого текста:

Пусть Вишну приготовит лоно, пусть Твашта сотворит образы.
Пусть Праджапати вольется, пусть дхатар даст тебе плод.
Дай плод, Синивали, дай плод, пышноволосая!
Пусть боги ашвины, увенчанные лотосами, вложат в тебя плод.
(Упанишады 2000: [157])

144* *«Тот, кто лишен себялюбия... не навлекает на себя кармических последствий»*. — В переводе В. С. Семенцова та же мысль выражена поэтическим языком: «Тот, чья мысль никогда не грязнится, | чья природа вне самости... | — он, всех этих бойцов убивая, | не убийца; ничем он не связан» (БГ: 89).

Глава VII

145* *«Эликсир»*. — Имеется в виду мифический философский камень, обращающий неблагородные металлы в благородные и излечивающий ото всех болезней.

146* *«Вы сможете увидеть счастливых обитателей (сянь) острова Пэнлай, находящегося посреди морей»*. — Остров Пэнлай (Пэйландао), называемый так же «гора Пэнлай», в даосской мифологии считался горой-островом, плавающим в Восточном море или заливе Бохай, и являлся даосским вариантом рая. Подробнее о нем см.: *Рифтин Б. Л.* Пэнлай // ДКК 2006–2008/II: 553.

147* *«...жертвоприношения фэн и чжан»*... — «Фэн» по-китайски означает «изобилие»; очевидно, первый вид жертвоприношений обеспечивает изобилие; «чжан» — осенний сезонный обряд. Подробнее см.: *Кравцова М. Е.* Представления о верховной власти и правителе // ДКК 2006–2008/II: 95.

Глава VIII

148* *Па́рвати* — супруга одного из трех главных богов индуизма Шивы; ее имя на санскрите означает «Дочь гор», она считается дочерью божества Гималаев и его супруги Мены, сестры богини великой реки Ганги. В индуистских текстах ее называют также Ума и Гаури. Парвати — идеал верной жены. Ее детьми от Шивы являются слоноголовый бог Ганеша и бог войны Сканда-Карттикея (см.: *Краснодембская Н.* Парвати // ИДС 1996: 325).

149* *«Дабистан»* — полное название «Дабистан-и-Мазахиб» (Школа религий, или сект), трактат, составленный между 1653–1657 гг. парсийским сектантом Мухсином-и-Фани (иногда отождествляемым с Мубад-шахом).

150* *Адинатх* (от санскр. ādi + nātha) — букв.: повелитель начала, то есть Творец.

151* *Будда Ваджрасаттва* (санскр.) — Будда, имеющий алмазную сущность; один из персонажей мифологии буддизма ваджраяны, олицетворяющий принцип очищения; считается первой и основной эманацией Адибудды (Изначального Будды, персонифицирующего сущность всех будд и бодхисатв).

152* *Бхутанатх* (от санскр. bhūta + nātha) — букв.: повелитель всего сущего, повелитель состоящего из физических элементов.

153* *Авалокитешвара* (санскр. avalokiteśvara — Господь всевидящий, Внимающий миру) — воплощение бесконечного сострадания всех будд и бодхисатв; эманация Амитабхи (Будды «неизмеримого света»).

154* *Страна Синд* (от санскр. sindhu — слияние вод) — название страны древних индийцев, занимавшей область долины реки Инд. Теперь эта территория принадлежит Пакистану.

155* *Кая-садхана* — практика «совершенствования тела», включающая две стадии: на первой создается совершенное физическое тело, здоровое и долго живущее, на второй оно превращается в божественное нетленное тело, которое редко встре-

чается даже у богов. Подробнее об этом см.: *Пахомов С. В.* Антропология тантры: психосоматические аспекты // Asiatica. Труды по философии и культурам Востока. Вып. 1. К 50-летию со дня рождения проф. Е. А. Торчинова. СПб.: СПбГУ, 2005. С. 87–103.

156* *...Дурга ввергла Матсьендранатха в «забвение», едва не стоившее тому бессмертия...* — Термин «бессмертие» употребляется здесь в особом смысле, который в этом месте М. Элиаде не поясняется. Подробнее о различных значениях этого термина и о значениях «забвения» см.: Антипенко 2002. Гл. V, XV. — *Примеч. пер.*

157* *Сати* (санскр. satī) — верная жена; обычай самосожжения женщин, часто — после смерти мужа, поскольку традиция не позволяла им вступать во второй брак. Обычай запрещен британскими колониальными властями в 1829 г. Подробнее см.: *Краснодембская Н., Дубянский А.* Сати // ИДС 1996: 395.

158* *...Маянамати... переплывает реки в ладье, сделанной из шелухи единственного хлебного зерна...* — Упоминание ладьи из шелухи хлебного зерна довольно ясно показывает, что Маянамати следовала так называемым «путем предков» (см.: BU VI. 2); ее связь с йогой выглядит в этом свете достаточно искусственной, если не механической. Подробнее о символизме ладьи в данном контексте см.: Антипенко 2002. Гл. XIV. — *Примеч. пер.*

159* *Гандхарвы* (санскр.) — духи или полубоги; изображались длинноволосыми юношами — певцами, танцорами, музыкантами, веселящими на небесах богов своим искусством вместе со своими подругами апсарами (небесными девами). В мифологии встречаются сюжеты о связи гандхарвов с земными женщинами, которые, видимо, послужили основанием для объяснения некоторых психических расстройств у женщин «любовной связью» с гандхарвой.

160* *Падмасамбхава* (санскр.), Падмачжунба (тибет.) — персонаж тибетской буддийской мифологии. В тибетском каноне о нем рассказывается, что он был приглашен правителем Тисрон-децаном (755–791) в помощь известному наставнику Шантаракшите для укоренения буддизма в Тибете. Падмасамбхава будто бы магией обращал в буддизм тибетских богов. Подробнее о нем см.: *Огнева Е. Д.* Падмасамбхава // Буддизм 1992: 200.

161* *Риши* (санскр.) — мифические поэты-визионеры, творцы текстов вед, постигшие их духовным зрением и облекшие в литературную форму; святые мудрецы эпоса и пуран.

162* *Бон-по* (тибет. вызывание духов) — тибетская религия, возникшая на основе религиозных верований иранцев в конце 1-го тыс. до н. э. как разновидность анимизма и шаманизма и с VIII в. подвергшаяся в процессе развития сильному влиянию буддизма. О боне подробнее можно узнать из книги: *Кузнецов Б. И.* Бон и маздаизм. СПб., 2001.

163* *Рита* (санскр. ṛta) — мировой порядок, закон, управляющий миром природных явлений и социальных отношений, фигурирующий в ведах. В гимнах сказано, что благодаря рите солнце перемещается по эклиптике, сменяют друг друга времена года, рассвет рассеивает ночную тьму. Ей подчиняются даже боги. Но сама рита признается зависимой от человека. Эта зависимость выводится из мифологической идеи неразрывной связи процессов природы с годичным циклом жертвоприношений, обусловливающих ритмическое функционирование космического механизма. Участвующие в них боги и люди взаимно усиливали друг друга, как бы воспроизводили или подпитывали силы, приводящие в движение космос, и обеспечивали таким образом торжество мирового порядка (риты), защиту от угрожающего всему живому хаоса. Позже, в упанишадах и эпосе, рита будет заменена более абстрактным понятием кармы.

[164*] *Шакты* — последователи шактизма, направления в народном индуизме, исповедующие культ шакти (божественной силы или энергии, считающейся женской манифестацией мужского божества). Шакти может воплощаться в образах супруги Шивы (Дурги, Кали, Умы, Парвати). Шактизм восходит к древним культам богинь-матерей (дэви), особенно популярен на юге Индии. Различают шактизм «правой руки» и «левой руки». В последнем применяются оргиастические обряды. Более подробно см.: *Альбедиль М.* Шакти. Шактизм // ИДС 1996: 454—455.

[165*] *Деревья кула* (лат. Coula edulis — кула съедобная) — вечнозеленое дерево семейства олаксовые, высотой 25—38 м, имеющее простые листья длиной 10—30 см, образующие плотную крону. Дает гладкие плоды-костянки, зеленого или красного цвета.

[166*] *Якши* (санскр. м. р., мн. ч.), (ж. р. — якшини) — в индуистской мифологии: 1) божества низшего разряда, хранители царства Куберы (бога богатства); 2) как имя собственное Якши, Якшини обозначает супругу Куберы; 3) якшини составляют свиту богини Дурги — супруги одного из трех главных божеств индуизма Шивы.

[167*] *Грамадэвата* (санскр. божество деревни) — божество — покровитель деревни или местности, которому поклоняются коллективно. Входит в триаду основных богов каждого индуиста (два другие — покровитель рода, куладэвата и личный покровитель, иштадэвата). Нередко граммадэвате присваивается имя одного из общеиндуистских богов; в честь грамадэваты один-два раза в год устраиваются общие праздники.

[168*] *Одним из самых популярных символов грамадэваты является горшок, иногда понимаемый как воплощение самой Богини. На ежегодном празднестве в честь Богини ритуально украшенный горшок торжественно обносят вокруг деревни... после чего снова уносят из деревни и разбивают.* — В таких противоречивых действиях проявляется смешение двух весьма далеких друг от друга мифологических мотивов — горшка как символа Богини и горшка как сосуда, в котором «заточался» вызывавший эпидемию дух. — *Примеч. пер.*

[169*] *Эрнест Маккей... еще более осторожен: «Не исключено, что данная точка зрения является ошибочной... из Киша и Ура».* — Осторожность Э. Маккея понятна: весьма трудно связать «Владыку диких зверей», самого наполовину «зверя», с йогой, претендующей, как известно, на выведение человека на сверхчеловеческий уровень. По крайней мере, существование такой связи в архаической цивилизации долины Инда представляется маловероятным. Попытка отличить жреца от бога по признаку отсутствия рогов несколько наивна — достаточно вспомнить по этому поводу о сибирских шаманах с их рогатыми головными уборами. О символизме клевера (который, по всей видимости, и был изображен на одеянии жреца из Мохенджо-Даро) см.: Антипенко 2002. Гл. II, V. — *Примеч. пер.*

[170*] *Пиппал.* — См. коммент. 137*.

[171*] *Кхол* (санскр. khol), или мриданг — терракотовый двухсторонний барабан, употребляемый в Северной и Восточной Индии для сопровождения музыки бхакти, народной и полуклассической музыки. Происходит из Западного Бенгала.

[172*] *Дендролатрия* — поклонение растениям, культы растений.

Заключение

[173*] *Индоевропейцы принесли с собой... культ воздушных и небесных богов...* — Имеется в виду тот факт, что упоминаемые в ведийских текстах божества распределяются по трем сферам вселенной — небесной, воздушной и земной (хотя привязанность

конкретных персонажей к определенному уровню не всегда четко фиксировалась и в разных частях ведического комплекса роли богов менялись).

Небо в ведийском пантеоне олицетворял бог Дьяус (имя которого и означает на санскр. «небо»), землю – богиня Притхиви (санскр. Земля). Эта древнейшая божественная пара, отец и мать всего сущего (но не главные боги пантеона), иногда представлялась в зооморфных образах быка и коровы, иногда как небо и земля. Дьяус относился к небесным божествам, Притхиви – к земным. Небесными богами были также: Варуна – вседержитель законов мироздания (риты), управитель мира; несколько божеств, олицетворяющих солнечный свет: Сурья (санскр. Солнце), Савитар («Побудитель», животворящая сила солнца), Пушан («Покровитель стад», путеводительная сила солнца); хранитель мира Вишну; братья-близнецы Ашвины (санскр. Конники), олицетворяющие вечерние и предрассветные сумерки, и богиня зари Ушас. Главным богом считался обитающий в воздушной сфере громовержец Индра, побеждающий силы зла. Вооруженный громовой палицей (ваджрой), опьяненный чудодейственным напитком сомой, на колеснице, которой правит другой обитатель воздушной сферы бог ветра Ваю, в сопровождении своих соратников Марутов – богов бури, Индра отправляется на битвы со змееподобными чудовищами – асурами.

К воздушным божествам относился Рудра (букв.: Красный), в ранних текстах не занимавший существенного места, а в поздних превратившийся в могущественного Шиву («Милостивого»). Красный цвет в индийской символике знаменует опасность и смерть, и Рудра-Шива грозный и милостивый, он и бог-разрушитель, насылающий болезни, и избавитель от болезней и несчастья.

Из божеств земной сферы самое значительное – бог огня Агни. Он слабо антропоморфизирован, его главная функция – вознесение жертвы к богам, посредничество между людьми и богами. Третье место после Индры и Агни занимает земное божество Сома – олицетворение ритуального напитка наркотического действия и растения, из которого его выжимали. Сома считался обретающимся также и на небе, а точнее на луне, называвшейся хранилищем сомы. Появился он, согласно мифологии, тоже на небе: его принес с небес на землю орел Индры.

В ведийский пантеон включены также божества, олицетворяющие абстрактные понятия: Шраддха (Вера), Вач (Речь), Манью (Гнев), Тапас (тепло, жар, аскеза), Кама (Желание) и др. В нем не обозначены четко границы между сферами действия отдельных богов, нередко одни боги отождествляются с другими. Неопределенностью отличаются и родственные связи между членами пантеона. Это говорит о том, что ведийский пантеон формировался стихийно, за счет включения в него божеств не только арийских, но и местных племен.

174* *Раковица* – румынский ученый, основоположник биоспелеологии Эмиль Г. Раковица (Emil G. Racovitza, 1868–1947); цитата, вероятно, взята из его фундаментальной работы «Эссе о проблемах биоспелеологии» (1907).

175* *«Освобожденный при жизни» не обладает более личным сознанием... его сознание отныне – только сознание-свидетель, чистая прозрачность и непосредственность.* – «Сознание-свидетель», о котором здесь идет речь, очень напоминает сознание людей, «превращенных в зомби», – к такому выводу можно прийти на основе материалов американского исследователя У. Дэвиса (см.: *Davis W.* Passage of Darkness: The Ethnobiology of the Haitian Zombie. Chapel Hill & L., 1988 – особо см. p. 97). – *Примеч. пер.*

Примечания, библиография

176* *«Вывод основывается на большем и меньшем терминах и бывает трех видов».* – В переводе В. К. Шохина (ЛСС 1995: 124) цитируемая карика идет под номером 5,

выглядит иначе и имеет несколько иной смысл: «Выводное знание названо трехвидовым, оно опирается на знак и носитель знака». Для понимания данного текста необходимо иметь в виду, что индийский вывод принципиально отличается от традиционного силлогизма западной логики, теория которого была разработана еще Аристотелем (384–322 до н. э.). В анумане устанавливается связь между пакшей (pakṣa – носителем знака, соотносимым с меньшим термином аристотелевского силлогизма) и садхьей (sādhya – выводимым, коррелирующим с бóльшим термином силлогизма) на основе связи пакши с хету (hetu – его знаком, соотносимым со средним термином силлогизма), неразрывно связанного и с выводимым. При этом связь между пакшей и хету устанавливается посредством восприятия, а неразрывная связь (вьяпти) хету и садхьи обосновывается иллюстрирующими примерами (дриштанта, dṛṣṭānta). У Элиаде речь идет о пакше и садхье, в переводе Шохина – о пакше и хету. Об индийской теории вывода подробнее см.: *Канаева Н. А.* Проблема выводного знания в Индии. *Заболотных Э. Л.* Логико-эпистемологические воззрения Дигнаги. М., 2002. С. 29–75.

177* *Вывод бывает трех видов: 1) a priori...; 2) a posteriori...; 3) саманьятодришта... когда вывод делается от «общего» к «общему»* (*STK на SK 35*). – Отсылка к комментарию на карику 35, скорее всего, опечатка. Судя по содержанию русского перевода, речь может идти о карике 5.

В. К. Шохин перевел названия разновидностей вывода: 1) опирающийся на предшествующее, 2) опирающийся на остаток, 3) опирающийся на аналогию (ЛСС 1995: 125). Приведенной трехвидовой классификации выводов придерживались не только санкхьяики, последователи йога-даршаны и найяики, но также джайны. Источником классификации Э. Соломон считает мимансаков (*Solomon E. A.* Indian Dialectics: Methods of Philosophical Discussion: In 2 vol. Ahmedabad, 1976–1978. P. 11). Третья фигурирующая в ней разновидность вывода (саманьятодришта) принималась вайшешиками и мимансаками. Классификация строилась на основе связей эмпирических объектов, являющихся значением терминов вывода. Выводы пурвават и шешават основаны на причинно-следственных связях. Вывод о будущем дожде на основе восприятия нависших облаков приводится Гаудападой в СКБ как пример вывода из предшествования (ЛСС 1995: 125). Вывод шешават Гаудапада интерпретирует как вывод «по части»: «...это когда, например, найдя палу (т. е. каплю. – *Ред.*) воды в океане соленой, [заключают, что] и вся вода соленая» (ЛСС 1995: 125), а Вачаспати Мишра – как вывод о причине на основании ее следствия («наблюдая подъем воды в реке, мы заключаем, что был дождь» – STK на SK 5). Специфика третьей разновидности вывода (на основе аналогии) Вачаспати Мишрой разъяснена так: «...опирающийся на аналогию, тот, который применим к таким общностям, различительный знак которых невоспринимаем, как в случае с выводом относительно органов чувств, когда наличие инструментария выводится при познании форм и т. д. на основании деятельности [в актах восприятия]» (ЛСС 1995: 128). Здесь речь идет о том, что органы чувств, а точнее, способности к чувственному восприятию (индрии) сами чувственно не воспринимаются, а значит, не может быть и чувственно воспринимаемого их знака, который мог бы стать средним термином в умозаключении о существовании индрий. Но есть результаты чувственных восприятий: например, видение формы объекта. Если есть результаты (зрительные, слуховые, тактильные, обонятельные и вкусовые восприятия), то есть и деятельность, приводящая к ним, аналогично той деятельности, которую называют «резание» и знаком которой является нож. Индрии и нож – совершенно разные объекты, между ними нет никакой связи, но она есть между действующим объектом (знаком) и его деятельностью, воспринимаемой в ее результатах (обозначаемом, носителе знака). И эта связь, очевидная в одном случае, перено-

сится по аналогии на другой случай, где и становится основанием вывода о существовании воспринимающих способностей.

178* *Закабаленный дух не может быть Богом... какие бы то ни было возможности влиять на материю.* – В. К. Шохин перевел этот фрагмент несколько иначе: «Закабаленный не может иметь природу Ишвары, так как [должен быть] связан с добродетелью и пороком. Освобожденный же, ввиду отсутствия [у него] познания, желания действовать и усилия, не может выступать в качестве создателя [мира] – поэтому [бытие] Ишвары не обосновано» (СФС 1997: 178).

179* *«Я ничего не имею против существования Бога... тем или иным способом доказано».* – В переводе В. К. Шохина смысл высказывания Анируддхи несколько иной: «Если Ишвара – Атман, как считаем мы, то пусть [он] будет. А то, что считают найяики, неавторитетно» (СФС 1997: 219).

180* *«Нет никаких доказательств того... поскольку отсутствует средний термин (вьяпти)».* – Перевод приведенного фрагмента, сделанный В. К. Шохиным, представляется более точным: «Ввиду отсутствия [здесь надежного] источника знания это не установлено (10). Логический вывод не [будет доказательством] ввиду отсутствия связи (11)». Основанием для утверждения большей точности перевода В. К. Шохина является значение термина вьяпти: его обычно переводят как «отношение проникновения» или «неразрывная связь», но не как «средний термин».

181* *Ниданы* (санскр., пали *nidāna*, букв.: цепь, связь) – 12 ступиц колеса перерождений, или 12 повторяющихся ступеней, которые проходит индивид в бесконечной цепи рождений и смертей (сансаре), называвшиеся также «причинами существования в физическом мире». Согласно буддийскому учению, все эти ступени должны быть преодолены, цепь сансары разорвана, колесо перерождений остановлено. К 12 ниданам буддисты относят неведение (авидью), кармические результаты (санскары), индивидуальное сознание (виджняна), психофизический комплекс индивида (нама-рупа), шесть чувственных способностей и их функции (шад-аятана), соприкосновение (спарша) сознания и органов чувств, чувства (ведана), желания (тришна), привязанность к бытию (упадана), возникновение (бхава), рождение (джати), старость и смерть (джара-марана). Образ колеса жизни с его 12 ниданами занимает важное место в иконографии, особенно ваджраянской, развивавшейся в Тибете.

182* *Чтобы избавиться от вышеуказанных недостатков, необходимо приучать себя к истине.* – В переводе Е. П. Островской и В. И. Рудого эта сутра имеет иной смысл: «в целях их устранения – практика с одной сущностью» (КИ: 101).

183* *Парня* – в тамильском языке так называли представителей низших каст юга Индии; в европейских языках слово приобрело иносказательный смысл «отверженный», «бесправный человек».

184* *Асуры* (санскр. asura) – букв.: наделенный жизненной силой, владыка. В РВ так называли богов и их антиподов-демонов. Зачастую один и тот же персонаж, благодаря двойственности термина, приобретал в текстах бинарные характеристики (к примеру, Варуна). В поздневедийской литературе асуры описываются как демоны – враги богов, с которыми боги периодически воевали, но также называются «старшими братьями» богов (*Эрман В. Г.* Ведийская религия // ДИ 1999: 50).

185* *Мименсингх* – населенный пункт в восточной части Бенгалии на территории государства Бангладеш.

186* *Типпера* (совр. Трипур) – штат на северо-востоке Индии, с трех сторон окруженный территорией государства Бангладеш, занимающий часть области Бенгалия.

187* *Шеора* – растение порядка крапивные семейства тутовых.

188* *Удума* – фикус клубковый, дерево со съедобными плодами.

189* *Комилла* – сегодня город на территории Бангладеш.

190* *«Совершенная поза»* (*сиддха-асана*). — Напоминает позу лотоса положением ног (они свернуты «калачиком»), но руки опущены вдоль тела и складываются по-разному: либо ладони вкладываются одна в другую тыльной стороной вниз, либо лежат на коленях и т. п. Этимология названия этой позы объясняется тем, что в ней йогин достигает совершенств.

191* *Вайшнави-мудра* — медитативная поза для нади-йоги (музыкальной йоги, от санскр. nāda — звук, музыкальный тон). В нее входят из поз лотоса или «совершенной», когда закрывают уши большими пальцами рук.

192* *Пиппали* (санскр. pippalī) — вид перца Piper longum.

193* *...с пятью продуктами коровы...* — Имеются в виду молоко, простокваша, творог, моча и навоз.

194* *Кумбха-мела* (от санскр. кумбха — сосуд, горшок и мела — встреча, праздник) — букв.: «праздник сосуда». Имеется в виду сосуд с мифическим напитком бессмертия — амритой, явившийся из океана при его пахтании богами. Праздник чрезвычайно пышно отмечается один раз в 12 лет. Время его проведения и ход празднеств обусловливаются мифологическим сюжетом, по которому сосуд с амритой был захвачен антагонистами богов — асурами, но похищен у них сыном верховного бога Индры Джаянтой, превратившимся в птицу. В образе птицы Джаянта 12 дней летал, спасаясь от асуров, лишь ненадолго опускаясь отдохнуть в городах Праяге, Хардваре, Насике и Удджаини. Эти города получили названия святых мест (тиртха) и поочередно становятся местами проведения праздника.

195* *Офиолатрия* (так же офитизм; от греч. «обожание змей») — культ змей.

ПАТАНДЖАЛИ И ЙОГА

[Введение]

1* *Каталептическое состояние* (от греч. katálypsis — захват, удержание) — двигательное расстройство, застывание человека в принятой им или приданной ему позе. Тело при этом приобретает способность «восковой гибкости».

2* *...факирской техникой.* — М. Элиаде прибегает к понятию *факир* (араб. бедняк, странствующий дервиш). Обращение к семантическому кругу понятия «факир» во времена Харидаса и Хонибергера вполне оправданно, ибо начавшееся с VIII в. взаимодействие с исламской культурой (в ходе исламского завоевания Индии) сформировало и представление о факирах как о фокусниках, дрессировщиках, знахарях, реже — общинном слуге (с XVII–XVIII вв.). Однако во времена Будды, и тем более формирования йоги как даршаны, мусульманское слово «факир» еще не вошло в индийскую культуру. Там использовалось близкое ему санскритское «сиддхи» или палийское «идхи», обозначавшее и достижение цели, удачу, завершение; вознаграждение; лечение; чудесные способности, и человека, владеющего сиддхи / иддхи (см. также: *Элиаде* М. Азиатская алхимия. М: Ладомир, 1998. С. 214).

3* *Санскары и васаны.* — Оба термина имеют в индийской культуре по нескольку значений. М. Элиаде дает осовремененное, психоаналитическое их толкование как «области подсознательного», «скрытых потенций», того, что составляет «содержание и структуру подсознательного». Российские исследователи йоги Патанджали Е. П. Островская и В. И. Рудой, руководствуясь разъяснениями Вьясы, переводят «санскары» как «загрязненные формирующие факторы» (КЙ: 17), «прежние психофизические диспозиции», «содержательные причины памяти», «следы бессознательных впечатлений, существующие на протяжении безначального времени» (КЙ: 34). По смыслу эти переводы близки интерпретации М. Элиаде, но в них ис-

пользуются термины, синхронные Патанджали. И М. Элиаде, и российские индологи показывают, что в йоге бытовало собственное понимание санскар, отличное от других традиций. В индуизме термин «*санскары*» чрезвычайно многозначен. Он означает, с одной стороны, различные «очистительные» ритуальные действия, жертвоприношения, способствующие совершенствованию лица или предмета; с другой — обряды, сопровождающие важнейшие жизненные события. Система обрядности начала формироваться еще в ведийскую эпоху и, согласно дхарма-шастрам, включает 16 видов санскар, таких как гарбхадана (обеспечивающий зачатие), пумсавана (обеспечивает рождение мальчика), упанаяна (посвящение в ученичество) и т. д. Более подробно см.: *Вигасин А., Котин И.* Санскары // ИДС 1996: 391–392. В буддизме *санскары* также имеют особые значения: 1) разновидности первоэлементов бытия — дхарм, составляющих группу санскара-скандха и придающих сознанию его энергетику; 2) с учетом их буквального значения («исполнение», «совершенствование») используется как синоним кармы. Близкий первому по значению термин «васана» (от санскр. vās — «придавать благоухание»; «пребывать», «проживать») понимается как «ментальный отпечаток», «бессознательный след». Оба они использовались индийскими мыслителями для объяснения механизма действия закона кармы и перерождения (сансары). В буддизме санскара представляет активную сторону кармического процесса, его активный формирующий фактор, васана же — результат, отпечаток, след, закладка семени (биджа). Васаны создают в психике скрытые предрасположенности к определенному действию. В буддийской школе йогачара наличием определенных васан объяснялся процесс познания, а сами васаны помещались в «сокровищнице сознания» (алая-виджняна). Ведантист Шанкара помещал васаны во внутреннем психическом органе, а не в алая-виджняне.

В йоге Патанджали (ЙС II. 15 и IV. 7–10 с комментарием Вьясы) васаны помещаются в манас — ум. Там называются четыре фактора их формирования: закон кармы как *причина*, стремление к добродетели или пороку как *мотив*, наличие манаса как *носителя* и внешнего объекта как *внешней опоры*. Они считаются реализующимися в формах психической деятельности (вритти) в зависимости от типа существования.

Концепция васан нашла широкое применение не только в психологии, но и в других областях индийской мысли: в эстетике, лингвофилософии и т. п.

4* *...содержание подсознательного старались выявить для того, чтобы «сжечь» его.* — Индуизм ставит своей целью уничтожить («сжечь») не только содержание подсознательного, но и осознание «Я», само понятие индивидуума, ибо, с точки зрения индуизма, оно — основа греха и препятствует достижению мукти — освобождению от перерождений.

5* *Патанджали* — древнеиндийский мыслитель, личность которого сильно мифологизирована и о жизни которого нет никаких достоверных сведений. Время его жизни определяется приблизительно между II в. до н. э. и II в. н. э. на основании упоминаний его «Йога-сутр» в древнеиндийских текстах. Некоторые отождествляют его с грамматистом Патанджали, автором «Махабхашьи» («Великого комментария») на «Восьмикнижие» другого выдающегося грамматиста — Панини (V–IV вв. до н. э.). Об этой полемике см.: *Элиаде М.* Йога. Бессмертие и свобода. Гл. I. С. 55.

Глава I

6* *...освобождения от космического круговорота...* — Имеется в виду круговорот рождений и смерти живых существ (сансара) в материальном мире, созданном материей (пракрити).

[7*] *Мокша* — освобождение. Подробнее см. коммент. 17* к кн.: «Йога. Бессмертие и свобода».

[8*] *Нирвана* — освобождение в буддизме. Подробнее см. коммент. 8* к кн.: «Йога. Бессмертие и свобода».

[9*] *Асанскрита* — букв.: «неизменные» [дхармы], синоним нирваны. Подробнее о термине «асанскрита» см. коммент. 18* к кн. «Йога. Бессмертие и свобода».

[10*] *Коэкстенсивный* — равнопротяженный, равнообъемный, имеющий тот же размер.

[11*] *Отождествление двух Патанджали было принято Б. Либихом, Р. Гарбе и С. Н. Дасгуптой, но отрицалось Дж. Г. Вудсом, Г. Якоби и А. Б. Китом.* — Более подробно о полемике по идентификации Патанджали см. примеч. I, 2: Патанджали и тексты классической йоги к кн.: «Йога. Бессмертие и свобода».

[12*] *Виджняна-вадины* — другое название последователей йогачары. Йогачара (букв.: «практика йоги»), называемая также виджняна-вада (букв.: «учение о сознании [как реальности]») и дхармалакшана («определение дхармы»), основана Асангой в IV—V вв. Последователями школы были брат Асанги Васубандху, Стхирамати, Дигнага (VI в.) и Дхармакирти (VII в.) — в начале их деятельности. Свое имя школа получила по названию базового трактата «Йогачара-бхуми-шастра» («Наставление по основам йогической практики») и за то, что придавала большое значение названной практике. Считалось, что йога помогает избавиться от «семян» прежнего опыта, помочь сознанию обратиться к себе и достичь нирваны.

После Васубандху школа йогачара разделилась на две подшколы: агамаанусарино-виджняна-вада, объединившую последователей Асанги, и ньяянусариновиджняна-вада — сторонников Дигнаги. Идеи ее были принесены в Китай Парамартхой (499—590 гг.), где она была известна под именем Ше-лун. Представители второй подшколы Асвабхава (ок. 510 г.), Дхармапала (530—561), Дхармакирти, Дхармоттара (VIII—IX вв.) и др. разрабатывали гносеологические и логические проблемы. В VII в. учение этой подшколы йогачаров проникает в Китай благодаря Сюань Цзану (602—664) и дает начало школе Фасян-цзун, основанной учеником последнего, а затем — в Японию, где развивалось школой Хоссо-сю, одной из главных в эпоху Нара (710—785 гг.). От названной подшколы отделилась и другая ветвь, которую представляли Шилабхадра и Шубхагупта (ок. 650—750 гг.). В конце концов йогачара объединилась с мадхьямакой и перестала существовать как независимая теоретическая традиция.

[13*] *Значением термина «санкхья», очевидно, было «различение»...* — Об этимологии термина уже шла речь в коммент. 22* к кн.: «Йога. Бессмертие и свобода».

[14*] О *пуруше, пракрити* см. коммент. 25* к кн.: «Йога. Бессмертие и свобода».

[15*] *Аллюзия* (от лат. allusio, «шутка», «намек») — литературный прием, состоящий в выражении мысли не прямо, а намеком, посредством сходно звучащего слова или указания на общеизвестный факт, произведение, событие. Например, А. С. Пушкин в «Евгении Онегине», сказав о своем дяде: «Мой дядя самых честных правил», воспроизвел почти буквально слова басни А. Крылова: «Осел был самых честных правил», намекнув таким образом на личные качества персонажа.

[16*] *Для санкхьи и йоги мир реален (он не* иллюзорен, *как, например, для веданты).* — Веданта — одна из шести ортодоксальных (признающих авторитет вед) систем индийской философии — даршан (другие — это санкхья, йога, миманса, вайшешика и ньяя). Буквально термин «веданта» на санскрите означает «конец вед» и имеет в виду тексты ведической литературы, «надстроенные» над собраниями ведийских гимнов как их прозаические толкования, продолжения вед: араньяки, упанишады, пураны, эпос. Веданта-даршана получила свое название по причине того, что ее сторонники в качестве базовых текстов для своих рассуждений избрали «конец вед». Другим названием веданты было «вторая миманса» (уттара-миманса), данное

ей и за то, что расцвела после «первой», примерно к VIII в., и за интерес к более сложным метафизическим предметам, о которых идет речь в «продолжениях вед», в то время как «первая миманса» (пурва-миманса) изучала в основном веды, их ритуальные предписания. Основоположником веданты считается полумифический Бадараяна, автор «Брахма-сутр» — базового текста веданты. Уже здесь в числе трех исходных положений системы присутствует идея иллюзорности мира: Брахман — подлинная реальность; мир иллюзорен; личное подлинное «я» (атман) тождественно Брахману, а их раздельность порождена мировой иллюзией (майей).

Первыми учителями веданты называют Упаваршу, Танку, Бхартрипрапанчу и Дравиду, даты жизни которых неизвестны. К основоположникам веданты относятся также Гаудапада (V–VI вв.) и Бхартрихари (VII в.). Гаудападе приписывают «Мандукья-карики» — стихотворный комментарий на «Мандукья-упанишаду», в котором высказаны идеи о невозможности существования индивидуальной души, ставшие фундаментальными в веданте.

С VII по XIV в. оформляются три главные течения веданты: адвайта-веданта Шанкары (788–820 гг.), вишишта-адвайта Рамануджи (1017–1137 гг.) и двайта-веданта Мадхвы (1238–1317 гг.). Во всех течениях первоосновой и первопричиной сущего считалось духовное начало Брахман, но их представители расходились в толковании атрибутов Брахмана, его отношений с миром и его познаваемости. Такое размежевание внутри веданты было обусловлено лаконичностью и чрезвычайно общим характером высказываний Бадараяны, непонятностью его сутр без комментариев и специальных истолкований. В истории Индии разные направления веданты оказались связанными с различными течениями индуизма: адвайта — с шиваизмом, двайта и вишишта-адвайта — с вишнуизмом.

С XVIII в. веданта плавно эволюционирует в неоведанту (новую веданту), в которой метафизические и теологические вопросы отступают на второй план, а на первый выдвигаются проблемы социальной и религиозной реформации.

17* *...если мир* существует *и* продолжается, *то этим он обязан неведению духа...* — Под неведением (авидья) имеется в виду незнание подлинной, непреходящей реальности, которое выражается в вере живых существ в реальность собственного «я» (атмана) и обусловливает их стремления получать удовольствия и избегать страданий. Далее М. Элиаде подробно поясняет смысл понятия «неведение».

18* «Нети! Нети!» — См. коммент. 27* к кн.: «Йога. Бессмертие и свобода».

19* *«Все есть страдание, все быстротечно».* — Приводится обобщенная формулировка первой из четырех «благородных истин» буддизма. Во входящей в буддийский канон «Сутте Первого поворота Колеса Закона» (Дхамма-чакка-паваттана-сутта) она выглядит более пространно: «О подвижники, существует и благородная истина о страдании. Рождение есть страдание, старость — страдание, болезнь — страдание, смерть — страдание, связь с тем, что неприятно, — страдание, утрата того, что приятно, — опять страдание, не иметь того, что хочется, — тоже страдание. Одним словом, пять видов привязанности суть страдания» (*Андросов В. П.* Буддийская классика Древней Индии, Слово Будды и трактаты Нагарджуны / Пер. с пали, санскрита и тибетского языков с комментариями В. П. Андросова. М., 2008. С. 38).

20* *Атман («душа»)... признается всеми... за исключением буддийской и материалистической.* — Под «материалистической философией» имеется в виду учение чарваков-локаятиков, в период примерно IV–II вв. приобретшее статус неортодоксальной мировоззренческой системы (даршаны) и возводимое к мифическому мудрецу Брихаспати. В качестве особой системы локаята перечисляется в одном ряду с санкхьей и йогой в «Артхашастре» Каутильи (IV в. до н. э. — III в. н. э.). Чарвака-локаяту часто не вполне корректно отождествляют с материализмом, хотя по содержанию приписываемых школе концепций ее учение больше похоже на воззре-

ния первых античных философов-«физиков» или античных скептиков. На физиков чарваки похожи в том, что находили первоначала сущего в четырех физических элементах — земле, воде, огне и ветре — и не использовали понятия субстанции, аналогичной материи; со скептиками их сближает крайний эпистемологический и этический нигилизм: они отрицали возможность не только рационального, но, по некоторым сведениям, и чувственного познания, высмеивали нравственные нормы. Главным источником системы считаются несохранившиеся сутры Брихаспати, о содержании которых можно судить только по полемике с локаятиками, являющейся обязательным атрибутом текстов всех других систем религиозно-философской мысли Индии. В конце XII в. предпринималась попытка восстановить эти сутры по их цитированию в разных источниках, но она не удалась, так как аутентичность фрагментов была сомнительной и остается таковой до сих пор. Другими источниками чарвака-локаяты считаются «Таттвопаплавасимха» Джаяраши (вероятно, ок. 650 г.), «Прабодхачандродая» Кришна Мишры (ок. 1090 г., предположительно чарвака) и, возможно, «Татватика», авторство которой пока проблематично. Крайняя скудость и неопределенность информации о локаятиках делает даршану одной из самых загадочных в истории индийской философии.

[21*] *Гуны.* — См. коммент. 36* к кн.: «Йога. Бессмертие и свобода».

[22*] *...она предстает в форме энергетической массы, называемой махат («великий»).* — В СК махат соотносится также с буддхи (санскр. пробуждение) и понимается как высшее сознательное начало, как способность суждения (адхьявасайя, букв.: решение). К нему, с точки зрения Вачаспати Мишры, стекаются все опытные данные, полученные пятью чувствующими способностями (индриями), передаваемые через ум-манас (шестую способность, «внутреннее чувство»), от него — к аханкаре и буддхи, а от него уже к пуруше, давая таким образом возможность пуруше «вкушать» опыт.

[23*] *...пракрити переходит из состояния махат в состояние аханкары...* — Об аханкаре см. коммент. 37* к кн.: «Йога. Бессмертие и свобода».

[24*] *Танматры* — букв.: «только то»; обобщенные неконкретизируемые качества или особые энергии, силы: либо просто цвет, а не голубой, либо силы, порождающие в вещах разные виды цвета, вкуса, запаха и т. д. В онтологии санкхьи и йоги танматры являются непосредственно предшествующей причиной появления «грубых», имеющих атомарную структуру объектов. Танматры, как разъяснял Гаудапада, являются объектами созерцания для йогинов и небожителей. Различия в танматрах санкхьяики объясняли преобладанием в каждой одной из гун.

[25*] *Для Патанджали, когда превалирует саттва, сознание спокойно, ясно, понимающе, добродетельно; с преобладанием раджаса оно беспокойно, неуверенно, непостоянно; под гнетом тамаса оно темно, запутанно, инертно и тупо (см.: YS II, 15, 19 с комментарием).* — Отсылка к указанному фрагменту «Йога-сутр» не вполне точна. Высказанное М. Элиаде положение можно найти только частично в комментарии Вьясы на 15-ю сутру из Второй главы: «Итак, эти гуны, поскольку они опираются друг на друга, представляют [названные] состояния сознания — радостное, страдающее, тупое, и каждая [из гун] принимает форму любой [из них] (то есть форм существования гун. — *Ред.*)» (КЙ: 124).

[26*] *«Из того, что агрегат [существует] ради другого — Пуруша».* — Цитата СФС: 170/Пер. В. К. Шохина.

[27*] *...аксиома, не раз повторенная в индийской литературе... и воспринятая йогой (см.: YS IV. 24).* — В «Йога-сутрах» эта аксиома воспроизводится следующим образом: «Это [сознание], хотя и расцвеченное бесчисленными впечатлениями, [существует] для Другого, поскольку оно выполняет соединяющую функцию» (КЙ: 195).

[28*] *«Начиная с Брахмы и кончая стебельком травы... приводит к высшему знанию».* — В переводе В. К. Шохина эта сутра звучит несколько иначе: «Миропроявление от Брахмы до травинки ради того — до различительного [знания]» (СФС: 217).

[29*] *...как цветок отражается в хрустале, так сознание отражает пурушу.* — Русский перевод Е. П. Островской и В. И. Рудого выглядит несколько иначе: «Подобно тому как хрусталь окрашивается в тот или иной цвет различных предметов, служащих для него подставкой, и проявляет внешнюю форму [своей] цветной опоры, так и сознание, «окрашенное объектами, на которые оно опирается, [как бы] ассимилируется объектом и проявляется как видимость собственной формы объекта» (Комментарий Вьясы на ЙС I. 41 // КЙ: 105).

[30*] *Иллюзия или неведение представляет собой ошибку, которую совершают, смешивая неподвижного и вечного пурушу с потоком психоментальной жизни.* — Целиком сутра 5 в переводе Е. П. Островской и В. И. Рудого звучит так: «Неведение есть постижение вечного, чистого, счастья, атмана в невечном, нечистом, страдании, не-атмане» (КЙ: 115).

[31*] *«Освобождение — от знания. Закабаление — от заблуждения».* — СФС: 211 / Пер. В.К. Шохина.

[32*] *...счастлив лишь тот, кто потерял всякую надежду...* — В переводе В. К. Шохина: «Кто не питает надежд, счастлив, как Пингала» (СФС: 228).

[33*] *Ритуалы и религиозные практики не имеют никакой ценности...* — Буквальный текст означенной сутры таков: «Осуществление этого — не от ведийских [средств] (СС I. 82 // СФС: 174).

[34*] *«Нет ничего деликатнее... больше Пуруше не показывается».* — ЛСС: 230 / Пер. В. К. Шохина.

[35*] *«...обе характеристики исключаются».* — СФС: 195 / Пер. В. К. Шохина.

[36*] *Веданта же, напротив... отрицает реальность вселенной, рассматривая ее как иллюзию (майю).* — О майе см. коммент. 3* к кн.: «Йога. Бессмертие и свобода».

[37*] *Более того, в таком случае ни смерть, ни жизнь, ни разнообразие полов и действий не могли бы сосуществовать.* — Мысль, довольно вольно пересказанная М. Элиаде, у Ишваракришны выглядит так: «Ввиду распределенности рождений, смертей и «инструментария», неодновременности в действиях и различности в трехгунном устанавливается множественность Пуруши» (ЛСС: 167 / Пер. В.К. Шохина).

[38*] *Тантра*, или тантризм, — эзотерические религиозно-философские учения в рамках буддизма и индуизма. Свое название получили по использовавшимся в них священным текстам — тантрам (букв.: «нить», «волокно»). Как правило, принимая метафизические учения буддийских или индуистских школ, тантрики делали упор на более эффективных с их точки зрения эзотерических методах (садхана) обретения освобождения (мокши) и необходимости особых инициаций, получаемых от наставника (гуру). Наставникам в тантре придается почти божественный статус. В народе тантрики нередко считались чародеями, врачевателями, алхимиками.

Истоки тантры исследователи усматривают в архаических доарийских культах (в частности, культах богинь-матерей), в шаманизме, магии, древних аскетических практиках. Тантризм длительное время существовал латентно, стал заметен примерно с середины 1-го тыс. н. э. в различных регионах Индии: в Ассаме (Камарупа), Тамилнаде, Бенгалии. Из Индии тантризм распространился в Юго-Восточную Азию (Таиланд, Камбоджу, Индонезию), Непал, Тибет, Китай.

В индуизме тантризм принял множество форм: шактизма (поклонения Шакти — творческой энергии), шиваизма (поклонения Шиве), вишнуизма (поклонения Вишну) и других течений. Шактистскими и шиваитскими традициями считаются школы кула, шрividья, натха, капалика, агхора и др.; вишнуитскими — школы радхаваллабха, сахаджия, баула (в которой силен суфийский элемент), отчасти

панчаратра. Практики отдельных индуистских тантрических школ (сахаджия, натха) схожи с буддийским тантризмом.

Общим для всех тантриков является понимание абсолютной реальности как единения мужского и женского начал, отношения между которыми трактуются по-разному. В буддийской тантре мужское начало (упая, «искусные средства») считается активным, а женское (праджня, «мудрость») — пассивным, в индуистской тантре, напротив, активным считается именно женское начало (Шакти). Она — высшая творческая сила, нераздельно связанная с пассивным мужским началом, высшим сознанием (Шивой). Космогенез выглядит в тантризме как многоступенчатый процесс, начинающийся из единого абсолютного источника — высшей духовной субстанции, постепенно уплотняющейся и материализующейся. Космическая энергия Шакти проявляется в виде различных энергетических потоков, персонифицируемых в образах богинь Кали, Дурги, Чхиннамасты, Трипурасундари и др., упоминаемых М. Элиаде.

Целью эзотерических тантрийских практик в шактизме и шиваизме является слияние с Абсолютом через перестройку тела и сознания, вывод его за обыденный, «нормальный» уровень, обретение сверхъестественных сил (сиддхи). Это слияние и разрывает круговорот сансары и может произойти при жизни адепта, который становится «дживанмукта» — «освобожденным при жизни», что предполагает прекращение для его души рождений в новых телах. Целью практик буддийской тантры является уход в нирвану — прекращение «волнения» совокупности дхарм, обусловливающих иллюзию существования индивида.

В тантризме существует культ тела и отсутствует репрессивное, свойственное христианству, отношение к сексуальности. Сексуальная энергия там «окультуривается» и используется в сотериологических целях, для чего тантрики разрабатывали различные концепции мистического эротизма и эротические практики, подробно рассмотренные М. Элиаде в его кн.: «Йога. Бессмертие и свобода».

[39*] *Васана.* — См. коммент. 3* к этой же книге.

[40*] «*Даже если оно отделено сотней... сформировавшимися ввиду опыта*». — КЙ: 185–186 / Пер. Е. П. Островской и В. И. Рудого.

[41*] *Это последнее передается либо «безличным» путем от поколения к поколению (через язык, нравы, культуру — это т. н. «этническая и историческая передача»)*... — В аналитической психологии К.-Г. Юнга эта форма передачи опыта описывается как «архетипы коллективного бессознательного». Об архетипах подробнее см. коммент. 60* к кн.: «Йога. Бессмертие и свобода».

[42*] *...напомним в этой связи, что кармические потенциалы передаются через материальное первоначало лингам, букв. «тонкое тело».* — О вольной интерпретации термина «лингам» см. коммент. 50* к кн.: «Йога. Бессмертие и свобода». Там же — подробнее о «тонком теле».

Глава II

[43*] *Их восемь: 1. Самоограничение... 2. Обет, твердое правило... 3. Позы... 4. Регуляция дыхания... 5. Отвлечение органов чувств... 6. Концентрация... 7. Религиозное созерцание... 8. Сосредоточение...* — Е. П. Островская и В. И. Рудой перевели эту сутру несколько иначе: «Самоконтроль, соблюдение [религиозных] предписаний, [йогические] позы, регуляция дыхания, отвлечение [органов чувств], концентрация [на объекте], созерцание и сосредоточение — [таковы] восемь средств [осуществления] йоги» (КЙ: 136).

[44*] «*Соблюдение [религиозных] предписаний... самообучение и преданность Ишваре*». — КЙ: 138 / Пер. Е. П. Островской, В. И. Рудого.

[45*] «*Внутренняя [чистота] — это устранение загрязненности сознания... или многократное повторение священного первослога*». — КЙ: 138 / Пер. Е. П. Островской, В. И. Рудого. ...*повторение священного первослога.* — Речь идет о слоге ОМ (произносимом как АУМ), называемом «первослогом» потому, что он начинает (и завершает) всякий ритуальный, а также религиозно-философский текст. Коль скоро всякое дело в традиционной культуре предваряется ритуалами, обеспечивающими его успешное свершение, то слог ОМ стал предваряющим всякое начинание. Появляется в ведических ритуалах, а в прозаических частях вед ему придается особый, мистический смысл: он называется «символом всего», «символом Атмана и Брахмана», главной мантрой (ритуальной формулой), «источником всех звуков» и «сущностью вед». В «Мандукья упанишаде» три составляющих его звука ставятся в соответствие с тремя состояниями сознания: А — явь, У — грёза, М — сон. Подробнее о слоге ОМ см.: *Парибок А. В.* ОМ (аум) // ИДС 1996: 317.

[46*] ...*Патанджали рекомендует* внедрение противоположной мысли. — В переводе Е. П. Островской и В. И. Рудого сутра 33 звучит так: «ложные помыслы [служат] препятствием, [следует] развивать их противоположности» (КЙ: 139). В комментарии на перевод поясняется, что под «противоположностями» имеются в виду «противоядия» (КЙ: 229).

[47*] «*Совершенство асаны достигается... Или же асана реализуется при сосредоточении сознания на бесконечном*». — КЙ: 143. Пер. Е. П. Островской и В. И. Рудого.

[48*] *Эпос и пураны.* — Индийский эпос представлен двумя «великими» поэмами: «Махабха́ратой» («Сказанием о великой битве потомков Бхараты») и «Рама́яной» («Сказанием о подвигах Рамы»). Авторство первой поэмы приписывается мифическому мудрецу Вьясе, авторство второй — мудрецу Вальмики. Они начинают создаваться с сер. 1-го тыс. до н. э., но окончательно сложились к V в. н. э., поэтому в них отображены идеи, относящиеся к самым разным историческим периодам. Здесь мы находим этические концепции — учения о дхарме, карме и мокше, учение о техниках йоги, концепции пракрити (материи) и гун (качеств), ставшие фундаментальными в системе санкхья-йога и др. Обе стали священными книгами индуизма. Пураны (санскр. — древний, прошлый) — псевдоисторические сочинения о прошлом, священные тексты индуизма, содержащие древние предания, мифы. По времени создания моложе «Махабхараты» и «Рамаяны», кодифицированы в сер. 1-го тыс. н.э. Основными считаются 18 пуран, среди которых наиболее древние — «Вишну-», «Ваю-», «Матсья-». Часть пуран является шиваитской, другая — вишнуитской.

[49*] «*Благодаря ей прекращается воздействие парных противоположностей*». — КЙ: 143 / Пер. Е. П. Островской и В. И. Рудого.

[50*] «*При нахождении в ней... прекращение движения вдыхаемого и выдыхаемого [воздуха]*». — КЙ: 144 / Пер. Е. П. Островской и В. И. Рудого.

[51*] *Чжуан-цзы* — «Учитель Чжуан» (ок. 369—369 гг. н. э.) — второй после Лао-цзы основоположник даосизма, автор трактата под названием «Чжуан-цзы», связанного с шаманизмом, практиковавшимся в государстве Чу. Главная тема трактата — Путь—Дао. На русский яз. не переведен. Подробнее о нем см.: *Кобзев А. И.* Чжуан-цзы // ДКК. 2006—2008/1: 584—585.

[52*] *Техника зикра.* — См. коммент. 64* к кн.: «Йога. Бессмертие и свобода».

[53*] *Омфалоскопия* (греч., букв.: смотрение на пуп) — прием зрительной концентрации на области пупа, использовавшийся исихастами в процессе их «умной молитвы»; описание омфалоскопии присутствует у Григория Паламы.

[54*] *Согласно «Йога-сутрам» (II. 54), можно понимать пратьяхару как следование органов чувств внутренней форме сознания при отсутствии связи с чувственными объектами.* — Текст М. Элиаде переведен с учетом варианта перевода «Йога-сутр», выпол-

ненного Е. П. Островской и В. И. Рудого (КЙ: 146): «54. При отсутствии связи со своими объектами органы чувств как бы следуют внутренней форме сознания — [это и есть] отвлечение».

55* «*...на пупочной части, на лотосе сердца... или же на внешних объектах*». — КЙ: 147/Пер. Е. П. Островской и В. И. Рудого.

56* «*...сфокусированность* [*однородных*] *состояний сознания на этом* [*месте*]». — Использован перевод Е. П. Островской и В. И. Рудого (КЙ: 147).

57* «*Сфокусированность сознания на созерцаемом объекте... и есть дхьяна*». — КЙ: 147/Пер. Е. П. Островской и В. И. Рудого.

58* *Интуиция бергсонианского типа.* — Имеется в виду интуиция (от лат. intuitio — «созерцание», «непосредственное восприятие», «пристальное всматривание») как познавательная способность, концепция которой разрабатывалась французским представителем интуитивизма и философии жизни Анри Бергсоном (1859—1941). Она изложена им в книгах «Творческая эволюция», «Материя и память» и др. Согласно А. Бергсону, именно интуиция, а не разум постигает жизнь, которая по своей сути иррациональна, представляет собой поток эволюции косной материи, инициируемый «жизненным порывом». Бергсон выделяет три познавательные способности, формирующиеся у материальных существ: чувствительность, интеллект и инстинкт. Интуиция развивается из инстинкта, присущего неразумным живым существам и обеспечивающего их выживаемость. Интеллект и инстинкт представляют две различные формы жизни. Возможности интеллекта ранее сильно преувеличивались. На самом же деле возможности интеллекта ограничиваются неорганизованной материей. В основе всех философских систем, выстраивающих картины мира, лежат частные интуиции; если их объединить, то возникнет новая философия, философия будущего, и только такая философия способна обеспечить человечеству будущее.

59* *Согласно Патанджали* (*YS II. 45*)*... которая объясняется сходством их структур.* — Пояснения, данные здесь М. Элиаде, исходят не из сутры, на которую он ссылается, а из каких-то других, комментаторских текстов. Сама сутра звучит так: «Благодаря упованию на Ишвару [обретается] совершенство в [йогическом] сосредоточении» (КЙ: 143).

60* *Ишвара есть вечно свободный пуруша, которого никогда не задевают страдания и нечистота существования.* — У Е. П. Островской и В. И. Рудого пересказанная сутра звучит так: «Ишвара есть особый Пуруша, не затронутый аффектами, кармой, [ее] созреванием и [скрытыми] "следами"» (КЙ: 96).

61* (YS II. 45) — сутра уже приводилась выше, в коммент. 49* к этой же книге.

62* *...Ишвара был гуру мудрецов в незапамятные времена, ибо... не связан временем.* — У Е. П. Островской и В. И. Рудого пересказанная сутра звучит так: «Учитель также и древних, ибо он не имеет временных различий» (КЙ: 98).

63* ...самадхи *есть состояние созерцания, в котором сознание моментально постигает форму объекта без помощи категорий и ментального конструирования* (*кальпана*); *состояние, в котором объект раскрывается «в себе самом»* (*сварупа*), *в своей сути, как если бы он был «лишен самого себя»* (*YS III. 3*). — В русском переводе сутры, на которую ссылается М. Элиаде, мысль несколько иная, более точно выражающая интенции учения Патанджали: «Именно оно, высвечивающее только объект [и] как бы лишенное собственной формы, и есть сосредоточение (самадхи)» (КЙ: 147).

64* *...эту плотину не следует путать с самадхи, которое достигается исключительно через экаграту, то есть после того, как устранена многонаправленность сознания.* — Дословно пересказанная М. Элиаде сутра такова: «Изменение сосредоточения есть прекращение многонаправленности сознания и возникновение его однонаправленности» (КЙ: 150).

[65*] *Патанджали известна и другая терминология: витарка, вичара, ананда и асмита (YS I. 17).* — Указанная сутра в русском переводе: «[Оно] — сознательное, поскольку сопровождается формами избирательности, рефлексии, блаженства и самости» (КЙ: 94). В ней «витарка» трактуется как «избирательность», «вичара» — «рефлексия», «ананда» — блаженство, «асмита» — «самость».

[66*] «*...способность к абсолютному знанию» (рита-амбхара-праджня)*... — Е. П. Островская и В. И. Рудой перевели это выражение как «мудрость, несущая истину» (КЙ: 109).

[67*] *Так, например, осуществляя санъяму на подсознательном (санскарах), он познает свои предыдущие рождения.* — В переводе Е. П. Островской и В. И. Рудого пересказанная сутра звучит так: «Благодаря непосредственному постижению санскар [возникает] знание прошлых рождений» (КЙ: 160).

[68*] *Через санъяму на понятиях (пратьяя) йогин познает ментальные состояния других людей.* — Дословно в переводе Е. П. Островской и В. И. Рудого: «[Благодаря непосредственному восприятию] содержания познавательного акта [возникает] знание чужой ментальности» (КЙ: 161).

[69*] «*Но это знание ментальных состояний не предполагает знания объектов... Но не знает объекта любви*». — В переводе Е. П. Островской и В. И. Рудого процитированный фрагмент комментария звучит так: «[Йогин] воспринимает аффективную окрашенность содержаний сознания [других индивидов], но не воспринимает ту опору, [с которой связана] аффективная окрашенность. Если познавательный акт другого [индивида] имеет [соответствующую] опору, то эта [опора] не может быть объектом сознания йогина. Таким объектом выступает только содержание сознания другого [индивида]» (КЙ: 161–162).

[70*] «*Благодаря санъяме на [внешней] форме тела... [возникает] невидимость*». — КЙ: 162 / Пер. Е. П. Островской и В. И. Рудого.

[71*] «*Пусть господин располагается здесь!.. местопребывание, неразрушимое, нестареющее, не умирающее, любимое богами!*» — КЙ: 177 / Пер. Е. П. Островской и В. И. Рудого.

[72*] *Брахма-лока* — «Мир Брахмы». О нем см. коммент. 72* к кн.: «Йога. Бессмертие и свобода».

[73*] *...второй путь — это путь богов и класса супрачеловеческих существ, называемых «растворенные в пракрити» (пракритилая).* — Согласно комментарию «Таттвавайшаради» Вачаспати Мишры, в выражении «растворенные в пракрити» «речь идет о йогинах, не устранивших полностью потенциальных следов заблуждений, вызванных выбором объекта сосредоточения» (КЙ: 21); их сознание актуализировано и обречено на возвращение обратно в сансару, чтобы снова начать путь к освобождению.

[74*] *Хираньягарбха* (санскр. «Золотой зародыш») — эпитет бога Брахмы. О нем подробнее см. коммент. 73* к кн.: «Йога. Бессмертие и свобода».

[75*] *...устраняясь от мирской жизни, йогин обреает другую жизнь, более глубокую, более истинную, так как она отрегулирована — жизнь самого космоса.* — Рассуждение М. Элиаде строится здесь на обыгрывании этимологии слова «космос», имеющего древнегреческое происхождение и исходный смысл «мир, упорядоченный посредством числа и меры». В таком смысле термин впервые был употреблен Пифагором (ок. 570–497до н. э.).

Глава III

[76*] *Брахма́ны* — прозаические тексты, содержащие толкования ученого жреца-брахмана смысла жертвоприношений, ритуальных формул и т. п.; часть ведийского канона, шрути (вместе с «лесными книгами» — араньяками и ранними упанишадами).

Брахманы создавались разными брахманскими школами — хранительницами отдельной веды; они группируются по четырем самхитам. К «Ригведе» относятся «Айтарея» и «Каушитаки брахмана», к «Яджурведе» — «Тайттирия» и «Шатапатха брахмана» и т. п.

77* *Интериоризация жертвоприношения* (букв.: помещение внутрь, от лат. interior — внутренний). — Имеется в виду перенесение ритуала с внешних действий в план сознания, воспроизведение их мысленно вместе с осознанием их смысла, созданием особого психологического настроя, состояния.

78* *Жертвоприношение* сомы — одно из самых древних ведических жертвоприношений опьяняющего напитка сомы. Подробнее о соме см. коммент. 81* к кн.: «Йога. Бессмертие и свобода».

79* *Гаятри-стотра.* — О ней см. коммент. 82* к кн.: «Йога. Бессмертие и свобода».

80* *Агнихотра* — одно из ведических жертвоприношений огню, сохранившееся и в индуизме; представляет собой возлияние на жертвенный огонь молока с жидкой кашей.

81* «*Поистине, пока человек дышит... не совершали подношения* [*обычной*] *агнихотрой*». — Пер. А. Я. Сырина (Упанишады 2000: [510]).

82* *Термин* «йога» *в его техническом значении впервые встречается в «Тайттирия упанишаде», II. 4* (*yoga ātma*)... — Если М. Элиаде имел в виду «Раздел блаженства Брахмана», который идет вторым после «Раздела Мадху», то в гл. 4 русского перевода термина «йога» нет. См.: Упанишады 2000: [538].

83* *...и «Катха упанишаде», II. 12* (*adhyātma yoga*), *II. 3. 11*... — Очевидно, в первом случае имеется в виду раздел 2 части I, где в 12-м стихе говорится о постижении Бога путем самосозерцания (Упанишады 2000: [552]), во втором — стих, который будет приведен в тексте ниже (Упанишады 2000: [561]).

84* «*...сосредоточивает все* [*свои*] *чувства в Атмане...*» — Упанишады 2000: [371] / Пер. А. Я. Сыркина.

85* *...точно так же в «Брихадараньяка упанишаде»* (*напр., I. 5. 23*) *часто встречается пранаяма.* — Указанный фрагмент упанишады входит в «Раздел Мадху» и в переводе А. Я. Сыркина выглядит так: «Пусть поэтому [человек] исполняет лишь один обряд. Пусть он вдыхает и выдыхает, [желая]: "Да не овладеет мной зло смерти". И когда он исполнит [обряд], то пусть завершит [его]. Таким путем он соединится с этим божеством и приобретет с ним один и тот же мир» (Упанишады 2000: [371]).

86* «*Веди меня от небытия к бытию... Веди меня от смерти к бессмертию*» (*БУ I. 3. 28*)... — Упанишады 2000: [73] / Пер. А. Я. Сыркина.

87* «*...те, кто знает его, становятся бессмертными*» (*KatU II. 3. 9*). — Упанишады 2000: [561] / Пер. А. Я. Сыркина.

88* *...см. также: KatU II. 3. 18*, [*где сказано о.* — Ред.] *vimṛtyu*, «*бессмертных*». — Русский перевод указанного стиха содержится в издании: Упанишады 2000: [562] и будет приведен в тексте ниже.

89* *Яма, царь мертвых.* — Имя «Яма» означает на санскрите «близнец». Он был сыном Вивасвати и богини Саранью, первым умершим на земле человеком. После смерти стал владыкой загробного мира. Упоминается уже в ведах со своей сестрой Ями, но пока не обожествляется. В послеведийской мифологии провозглашается богом смерти, повелителем множества подземных адов, в которые попадают за определенные грехи. Но живет не под землей, а в золотом дворце Самьямана на небесах. Считается одним из локапалов (охранителей частей света) — повелителем Юга, именуемого в индуистской космографии «страной мертвых». Подробнее о Яме см.: *Эрман В.* Яма // ИДС 1996: 480—481.

90* *Образ моста, встречавшийся уже в брахманах, обнаруживается в самых древних упанишадах* (*см. ЧхУ VIII. 4. 1—2*). — В русском переводе указанного фрагмента используется слово «насыпь» (Упанишады 2000: [365]).

[91*] *«Этот Атман не постигается ни толкованием, ни рассудком... тому этот Атман открывает свою природу»* (*KatU I. 2. 23*). – Упанишады 2000: [553] / Пер. А. Я. Сыркина.

[92*] *«3. Знай же, что Атман – владелец колесницы... Тот достигает того места, откуда он больше не рождается»* (*KatU I. 3 .3–4, 6, 8*). – Пер. А. Я. Сыркина.

[93*] *«11. Твердое владение чувствами – это считают йогой... стал бесстрастным и бессмертным»* (*KatU II. 3. 11, 18*). – Упанишады 2000: [561], [562] / Пер. А. Я. Сыркина.

[94*] *«Человек, у которого распознавание... этой высшей обители Вишну»* (KatU I. 3. 9). – Упанишады 2000: [555] / Пер. А. Я. Сыркина.

[95*] Бхакти – См. коммент. 123* к кн.: «Йога. Бессмертие и свобода».

[96*] *...в которой вместо Вишну почитается Шива.* – Вишну и Шива вместе с Брахмой являются главными богами индуизма (всего же в индуистской литературе говорится о существовании почти трех миллионов божеств, но по именам упоминается на несколько порядков меньше). Вместе все трое составляют «Тримурти» («Триобраз»). Они наделяются разными функциями и почитаются как воплощенное единство всех космогонических сил, или персонификация духовного начала Брахмана. Брахма не играет в индуизме значительной роли, так как, будучи творцом мира, считается ввергнувшим его в круговорот страданий. Вишну и Шива более любимы и почитаемы. Вишну – Хранитель мира, его изображают ребенком, спящим на листе лотоса, или прекрасным четырехруким юношей с темно-синей кожей, одетым в царские одеяния, с многочисленными драгоценностями, дремлющим на свернувшемся в кольца тысячеголовом змее Шеше (гигантской кобре), который плывет по водам вселенной. На змее Вишну дремлет в периоды ночи Брахмы, когда один мир уже погиб, а другой еще не создан Брахмой. Когда мир создан, Вишну обитает в своем раю на небе Вайкунтха. Периодически он снисходит на землю для восстановления дхармы, когда нужно исправить какое-то большое зло или сотворить какое-то большое благо. Первые четыре воплощения (аватары) Вишну были рыба, черепаха, вепрь и нарасимха (человек-лев).

Третий член Тримурти, Шива совмещает в себе противоречивые и порой прямо противоположные черты: он одновременно грозный, гневливый (Бхайрава) и милостивый, всепрощающий (Шанкара); носитель смерти и победитель ее – он уничтожает и дарует жизнь. В мире нет ничего постоянного, все находится в круговороте рождения и гибели. Постоянна только основа мира – Шива, выполняющий функции изменения и разрушения. Он разрывает завесу космической иллюзии (махамайя), скрывающей от человека подлинную реальность и заставляющей душу страдать, и помогает страждущему человечеству. Он единственный из богов всеведущ. Часто Шиву изображают с изливающимся ему на голову потоком небесной реки Ганги, «разрушающей все пороки», и месяцем. Приняв на себя воды небесной реки, Шива спас мир от разрушения, а месяц на его голове, согласно шиваитской мифологии, источает нектар вечной жизни.

Животворная сила Шивы почитается в форме быка Нанди и (чаще) лингама: изображения Нанди есть в некоторых храмах, лингама – почти во всех. При этом Шива считается и покровителем аскетов, в одиночестве предающихся покаянию и медитации. Его нередко изображают аскетом с покрытым пеплом телом и полоской слоновьей кожи вокруг бедер, с обвившимся вокруг шеи и рук змеем. Одним из эпитетов Шивы является Натараджа (царь танца), появившийся благодаря мифу о столкновении Бога с пустынниками из Тарагамских лесов. Бог хотел привести их к истинной вере, они в отместку наслали на него созданных колдовством грозного тигра, огромного змея и злого карлика Мулайоку. С тигра Шива содрал кожу и надел ее на себя, змея надел вместо ожерелья, карлику, кончиком

ноги придавив к земле, сломал позвоночник и исполнил на его спине танец победы добра над злом. Этот момент апофеоза часто используется в иконографии. Танцу Шивы индуисты придают чрезвычайно большое космогоническое значение. Считается, что танцем Бог в начале каждого периода пробуждает мир к жизни, устанавливает ритм вселенной, а в конце – уничтожает мир танцем разрушения. В индуизме сложилось множество направлений и течений, адепты которых поклоняются какому-либо одному из божеств пантеона: Вишну (вишнуиты), Шиве (шиваиты), аватаре Вишну – Кришне (кришнаиты), женской ипостаси божественной силы Шивы – Шакти (шактисты). Индуистский пантеон складывался постепенно за счет ассимиляции ведийского пантеона и местных неарийских культов.

97* *...которую дает «вечное счастье», полученное теми, кто познал Шиву (VI. 12)...* – В русском переводе указанного фрагмента Шива прямо не упоминается (см. Упанишады 2000: [576]).

98* *...выражение, выдающее среди многих других (IV.11, 12 и т. д.) конкретное содержание реального мистического опыта.* – В 11-м стихе Четвертой части русского издания упанишады Шива прямо не назван, в 12-м фигурирует под одним из своих эпитетов – именем Рудры (см.: Упанишады 2000: [571], [572]).

99* *Брахман идентифицирован с Шивой, который выступает также под... именами Бхагават (III.11).* – В стихе Ш.11 русского издания упанишады Шива как раз назван непосредственно. См.: Упанишады 2000: [569].

100* *Но необходимо было подчеркнуть ее опору на мистический опыт (см. также IV. 20)...* – В указанном стихе речь идет о ведущем к бессмертию постижении Бога, «пребывающего в сердце», «сердцем и разумом» (см.: Упанишады 2000: [573]).

101* *«8. Подняв три части, держа ровно тело... – вот, говорят, первые проявления йоги».* – Упанишады 2000: [566], [567] / Пер. А. Я. Сыркина.

102* *«Поскольку он соединяет так дыхание, звук Аум... и наделен всеми достоинствами».* – Упанишады 2000: [599] – [602] / Пер. А. Я. Сыркина.

103* *Мантра-йога, лайя-йога, хатха-йога и раджа-йога* – Имеются в виду практика мантр (о мантрах см.: коммент. 124* к кн.: «Йога. Бессмертие и свобода»), тантрическая йога сиддхов-авадхутов, «йога с истязаниями» и классическая йога (о двух последних см. коммент. 12* к кн. «Йога. Бессмертие и свобода»).

104* *Сиддха, падма, симха, бхадра.* – Имеются в виду сиддха-асана («совершенная поза», см.: комментарий 190* к кн.: «Йога. Бессмертие и свобода»), *падма-асана* («поза лотоса»), *симха-асана* («поза льва») и *бхадра-асана* («счастливая» или «вежливая поза»). Все они имеют много вариантов исполнения.

105* *Пранаяма тоже отождествляется с тремя главными богами ведийского пантеона...* – Триада Брахма, Вишну и Рудра, о которой здесь идет речь, в индуизме трансформируется в Тримурти («триобраз»), где малозаметный ведийский бог грозы Рудра отождествляется с могущественным Шивой, действительно считавшимся одним из главных божеств. Подробнее о Тримурти см. выше, коммент. 96* к этой же книге.

106* *Кундалини.* – См.: коммент. 139* к кн.: «Йога. Бессмертие и свобода».

107* *«7. Наглядны доводы приверженцев йоги... лишь неодинаковы их взгляды, о безупречный».* – Махабхарата. Философские тексты / Пер. Б. Л. Смирнова. Ашхабад, 1983. Вып. 5. Кн. 1: Мокшадхарма. 2-е изд. С. 500.

108* *«Лишь глупцы утверждают... ты достигнешь и средствами йоги...»* – БГ: 35 / Пер. В. С. Семенцова.

109* *Ма́ну.* – Здесь имеется в виду мифический прародитель человечества (манушья). Подробнее см.: *Вигасин А. А.* Ману // ИДС 1996: 263.

110* *Икшваку* – сын Ману, то ли старший, то ли второй; в индуистской мифологии назван родоначальником Солнечной династии, правившей в Айодхье, к которой

принадлежал царь Рама – главный герой эпической поэмы «Рамаяна» (Сказания о подвигах Рамы).

111* «*Эту непреходящую йогу... эта йога пришла в упадок*». – БГ: 29 / Пер. В. С. Семенцова.

112* «*Всякий раз, когда в этом мире... Я себя порождаю, Арджуна*». – БГ: 30 / Пер. В. С. Семенцова.

113* «*В этом мире – что делает лучший... а они ему все подражают*». – БГ: 26 / Пер. В. С. Семенцова.

114* *Три мира*. – См. коммент. 101* к кн.: «Йога. Бессмертие и свобода».

115* «*В трех мирах отыскать невозможно... все же в действии я пребываю*». – БГ: 26–27 / Пер. В. С. Семенцова.

116* «*Если б Я не вращал, Арджуна, | колесо своих дел прилежно... и губителем этой вселенной*». – БГ: 27/Пер. В. С. Семенцова.

117* «*Человек, отвергающий действия... в недеянье пребыть не может*». – БГ: 24 / Пер. В. С. Семенцова.

118* «*Лучше плохо... смерть принять на своем пути – благо*». – БГ: 28 / Пер. В. С. Семенцова.

119* «*...они, Партха, во Мне, но не Я в них*». – БГ: 46 / Пер. В.С. Семенцова.

120* «*Эти варны четыре Я создал... пребываю Я вечно вне действий*». – БГ: 31 / Пер. В. С. Семенцова.

121* «*Кроме действий, что лишь ради жертвы... Это ваша корова желаний*». – БГ: 25 / Пер. В. С. Семенцова.

122* «*...действует лишь ради жертвы – | у него прекращается карма*». – БГ: 32 / Пер. В. С. Семенцова.

123* «*...в таинствах жертвы, | ею грех они испепеляют*». – БГ: 33 / Пер. В. С. Семенцова.

124* «*Не привязан к плодам всех действий... ничего он не делает, Партха*». – БГ: 32 / Пер. В. С. Семенцова.

125* Муни – святой мудрец; «тот, кто впустую не проронит ни звука», «тот, чье каждое слово веско и глубоко».

126* «*...страх оставив, умиротворенный... и нирваны, во Мне пребывая*». – БГ: 40 / Пер. В. С. Семенцова.

127* «*Для всех тел, что в бесчисленных чревах... Я же – семя дающий родитель*». – БГ: 75 / Пер. В. С. Семенцова.

128* «*Свою душу очистивший йогой... твари все он в себе созерцает*». – БГ: 40 / Пер. В. С. Семенцова.

129* «*Кто повсюду, всегда Меня видит... лишь во Мне пребывает, Арджуна*». – БГ: 42 / Пер. В. С. Семенцова.

130* «*Превосходит йогин аскетов... устремляйся же к йоге, Арджуна*!» – БГ: 44 / Пер. В. С. Семенцова.

Глава IV

131* *Шакъямуни* – букв.: мудрец из племени Шакьев, один из эпитетов Будды.

132* *Арада* (*Алара*) *Калама* – первый учитель царевича Сиддхартхи Гаутамы, покинувшего дом в поисках истины, до того, как он достиг просветления и стал Буддой. Жил Калама примерно в первой половине V в. до н.э. Личное имя «Арада» означает «длинный красно-бурый», «Калама» – имя рода, которому учитель принадлежал. У Арады Сиддхартха научился четырехступенчатой медитации (дхьяна, вошедшей позднее в буддийскую практику), завершающейся одновременным созерцанием «пустотности» всего сущего и своего рода дематериализацией самого адепта в «опоре на ничто». Учение о пустотности всего сущего буддизм также заимствовал у Арады, его развивала школа мадхьямака, основанная Нагард-

жуной. От Арады будущий Будда ушел, будучи несогласным с признанием Атмана.

133* *Удрака Рамапутра* (санскр. Рудрака, пали Уддака) — второй учитель будущего Будды, к которому он пришел в лесную обитель в княжестве Магадха близ города Раджагриха. Удрака обучил его более тонким способам погружения в глубины сознания, где нет даже «ничто». Но поскольку такая изощренная техника не избавляла от возвращения в мир страданий, царевич оставил также Рамапутру.

134* *Париббаджаки* — см. коммент. 111* к кн.: «Йога. Бессмертие и свобода».

135* «*Кто внутри обретает радость... достигает Брахманирваны*». — БГ: 37 / Пер. В. С. Семенцова.

136* «*Нети! Нети!*» — См. коммент. 27* к кн.: «Йога. Бессмертие и свобода».

137* *Бхикку* (пали/бхикшу, санскр. — буддийский монах). — Буддийская община, в отличие от джайнской, не включает мирян, поэтому все предписания канонических текстов адресованы монахам или монахиням (бхиккуни, бхикшуни).

138* *Праджня* (санскр. — сверхрациональная мудрость, знание, понимание, различение) — вторая после сострадания (каруна) «опора» махаяны. В раннем буддизме так называли интуитивное постижение четырех благородных истин и закона взаимозависимого возникновения (пратитья-самутпада). Праджню рассматривают как важнейший компонент буддийской практики, смысл морального поведения (шила) и медитации (самадхи). Вайбхашики и саутрантики толковали ее как способность различать первоэлементы бытия-дхармы. В махаянском буддизме она считается высшим совершенством (парамита) будд и бодхисатв, осознанием пустотности (шуньята) как сансары (перерождений), так и нирваны (освобождения от перерождений). В ваджраяне праджня трактуется как женское начало.

139* Ступа. — См. коммент. 113* к кн.: «Йога. Бессмертие и свобода».

140* *Архат.* — См. коммент. 125* к кн.: «Йога. Бессмертие и свобода».

141* *Стхавира* (санскр. старейшина). — Имеется в виду монах, принявший раннюю форму буддизма, которую махаянисты называли хинаяной («Малой колесницей») и стхавира-вада/тхера-вада («Учением старейшин»).

142* *Небо Брахмы.* — См. коммент. 72* (Брахма-лока) к кн.: «Йога. Бессмертие и свобода».

143* *Гандхарвы.* — См. коммент. 159* к кн.: «Йога. Бессмертие и свобода».

144* *Обряды «левой руки»* (*вамачара*) — тайные обряды тантриков всех направлений, в которых почитаются женские божества. Они включают панчататтва («пять элементов») или панча-мака́ра («пять м») — ритуальных элементов, названия которых начинаются на «м»: мадья (вино), манса (мясо), матсья (рыба), мудга (пряные зерна пшеницы или риса) и майтхуна (ритуальное совокупление); в ритуальной практике тантризма противопоставляются обрядам «правой руки» (дакшиначара), посвященным мужским божествам и в основном не противоречащим ортодоксальному индуизму. О вамачара довольно подробно рассказал М. Элиаде в кн. «Йога. Бессмертие и свобода». См. также: *Ефименко В. А.* Шактизм и тантра // ДИ 1999: 64—95.

145* *Мадхьямака* — школа «срединного пути» (санскр. мадхьяма-пратипат) в махаянском буддизме, основанная Нагарджуной. «Срединность» пути к нирване, предлагаемого Нагарджуной, состоит в неприятии крайностей всех других сотериологических позиций: ни чрезвычайного аскетизма, проповедуемого в отдельных религиозно-философских школах, ни чрезвычайного гедонизма, к которому призывали чарваки-локаятики. Мыслитель подвергает предлагаемые оппонентами буддизма теоретические обоснования их пути к спасению разрушительной критике, используя диалектический метод сведения к абсурду (прасанга), не формулируя, однако, своих позитивных положений. И в этом он остается по-настоящему

ортодоксальным последователем Будды, показывая недостаточность, «пустоту» (шунья) любых существующих понятий для изложения подлинной сути Дхармы. Другими выдающимися мадхьямиками были Арьядэва (ок. 170–270), Рахула (или Рахулабхадра, ок. 200–300) и Кумараджива (ум. в 413). Их сочинения считались очень авторитетными в Китае и Японии и стали теоретической базой для образования там школ Саньлунь-цзун и Санрон-сю.

146* *Праджняпарамита.* — См. коммент. 129* к кн.: «Йога. Бессмертие и свобода».

147* *Тара* — букв.: спасительница; тантрийское женское божество, известное в Тибете как Долма, в Монголии — как Дара. Считается и бодхисаттвой, и воплощением Праджняпарамиты, и идамом (главным божеством иконографического изображения, мандалы, на котором совершается ведущая в нирвану медитация). В раннем буддизме (хинаяне) ее не было, она появляется в махаяне, но становится одной из главных в тантризме.

148* *Гелугпа* (тиб. закон добродетели) — влиятельная школа тибетского буддизма, созданная в XV в. Цзонхавой, настоятелем главного центра школы — монастыря Галдан. Глава школы со времен Цзонхавы назывался «гъялва» (Победитель) и считался воплощением бодхисаттвы Ченрези. Учение гелугпа, опирающееся на доктрину махаянской школы мадхьямиков-прасангиков (или йогачара-сватантрика-мадхьямиков, основоположником которой был Шантаракшита, VIII в.), распространилось в Монголию, Китай, Бурятию, Туву, Калмыкию.

149* *Ламаистский молитвенный барабан* — предмет культовой практики в тибетском варианте буддизма — ламаизме; представляет собой цилиндрическую емкость, насаженную на ось и заполненную записками с мантрами, сам также может быть покрыт начертаниями мантр. Считается, что один оборот барабана равносилен одновременному прочтению всех находящихся в нем и на нем мантр. Вращается непосредственно рукой или дерганием за привязанную к нему веревку. Практика вращения молитвенных барабанов объединяет веру в магическую силу слов и магические действия.

149* *Биджа-мантра* — букв.: изначальная мантра, мантра-семя; так в эзотерических течениях индийских религий (индуизме, буддизме) называются звуки, сопоставляемые с чакрами или таттвами (сущностями, онтологическими категориями). Одной из биджа-мантр является слог ОМ (АУМ). Считается, что в результате их произнесения проявляются связанные с ними первичные творческие силы. При произнесении сопровождаются послезвуком, назальным «м»: к примеру, мулладхара «ла» будет произноситься как «лам».

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

САНСКРИТСКИЕ ТЕКСТЫ И ИХ ПЕРЕВОДЫ

АВ	Атхарваведа (Шаунака): В 3-х т. / Пер., вступ. ст., коммент. и прил. Т. Я. Елизаренковой. М., 2005–2007. Т. 1. 2005. Т. 2. 2007
БГ	Бхагавадгита / Пер. с санскр., исслед. и примеч. В. С. Семенцова. 2-е изд. М., 1999
БУ	Брихадараньяка упанишада // Упанишады 2000
ВБ	Вьяса-бхашья // КЙ
ДхП	Дхаммапада / Пер. с пали и коммент. В. Н. Топорова; отв. ред. Ю. Н. Рерих. М., 1960
ЙС	Йога-сутры // КЙ
МД	Мокшадхарма (Основа освобождения) / Пер. и предисл. Б. Л. Смирнова. 2-е изд. Ашхабад, 1983
МунУ	Мундака упанишада // Упанишады 2000
НБ	Ньяя-бхашья // Шохин 2001
НС	Ньяя-сутры // Шохин 2001
РВ	Ригведа / Изд. подгот. Т. Я. Елизаренкова. М., 1989–1999. Мандалы I–IV. 1989; Мандалы V–VIII. 1995. Мандалы IX–X. 1999
СК	Санкхья-карика // ЛСС
СС	Санкхья (правачана)-сутра // СФС
ТайтУ	Тайттирия упанишада // Упанишады 2000
ЧхУ	Чхандогья упанишада // Упанишады 2000
ШУ	Шветашватара упанишада // Упанишады 2000
ABU	Amṛtabindu Upaniṣad.
ADK	L'Abhidharmakośa de Vasubandhu: In 6 vol. / Tr. et annotè par L. de la Vallée Poussin. P.: Paul Geutner; Ibid.: In 5 vol. Louvain: J.-B. ISTAS, Imprimeur, 1923–1931
ADS	Abhidhammattha-saṅgaho of Anuruddha (Compendium of Philosophy) / Tr. by Shwe Zan Aung; Revised and ed. by C. Rhys Davides. L., 1910
AitB	Aitareya Brāhmaṇa
AN	Anguttara-nikāya
ArU	Aruṇeya Upaniṣad
AŚS	Apastambīya Śrauta sūtra / The Śrauta Sutra of Apastamba, belonging to the Taittiriya Saṃhitā, with the comment. of Rudradatta: In 3 vol. / Ed. by R. Garbe // BI 1882–1902

BCar	Buddhacarita of Aśvaghoṣa
BDP	Bṛhaddharma Purāṇa
BG	Bhagavadgītā
Bh	Bhāmatī of Vācaspati Miśra // Ed. with Śaṃkara's Bhāṣya on Brahmasūtras of Bādarāyaṇa by Jīvānanda Vidyāsāgara. Calcutta, 1891
BS	Brahmasūtra of Bādarāyaṇa
BSB	Brahmasūtrabhāṣya by Śaṃkara Ācārya // Calcutta Oriental Series. 1926. Vol. XIX
BU	Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad
ChU	Chāndogya Upaniṣad
DBhP	Devībhāgavata Purāṇa
DBU	Dhyānabindu Upaniṣad
Dham	Dhammapada
DK	Dohā-koṣa // Shahidullah 1928
DN	Digha-nikāya
DS	Dhammasaṅganī / Tr. by Rhys Davids C. A. F. // Rhys Davids C. A. F. Buddhist Manual of Psychological Ethics of the 4th century B. C. With introductory essay and notes // PTS 1900
GB	Gauḍapādabhāṣya
GhS	Gheraṇḍa Saṃhitā / Ed. Bhuvananda Chandra Vasaka. Calcutta, 1877
GoŚ	Gorakṣaśataka
GS	Gorakṣa Saṃhitā
GST	Guhyasamāja-tantra / Ed. by B. Bhattacharya // GOS 1931. Vol. LIII
HP	Haṭhayogapradīpikā of Svātmarāma Svāmin / Ed. with comment. by Brahmānanda and Śrīdhara. Bombay, 1889
JB	Jaiminīya Brāhmaṇa
JM	Jayamaṅgalā by Śaṃkara / Ed. by H. D. Sarma
JS	Jaina Sutras: In 2 vol. / Tr. into Engl. by H. Jacobi // SBE 1884–1895
JUB	Jaimini Upaniṣad Brāhmaṇa
KatU	Kaṭha Upaniṣad
KāṭhakaS	Kāṭhaka Saṃhitā
KB	Kauṣītaki Brāhmaṇa
KBU	Kaūṣītaki Brāhmaṇa Upaniṣad
KCT	Kālācakra Tantra
KP	Kalikā Purāna
KS	Kathāsaritsāgara: The Ocean of Stories of Somadeva Bhatta: In 10 vol. / Tr. into Engl. by C. H. Tawney; revised. by N. M. Penzer. Delhi, 1926–1928
KSS	Kassapa Sīhanādasūtta
KT	Kulārṇava Tantra.
KU	Kauṣītaki Upaniṣad
MaitS	Maitrāyāṇī Saṃhitā
MaitU	Maitrāyāṇī или Maitry Upaniṣad

MB	Mahābhārata
MD	Mokṣadharma
MK	Māṇḍūkyakārikā of Gauḍapāda
MN	Majjhima-nikāya
MNT	Mahānirvāṇa Tantra
MP	Maṇiprabhā by Rāmānanda Sarasvatī / Tr. by J. H. Woods // JAOS 1914
MS	Manusmṛti
MU	Māṇḍūkya Upaniṣad
MuU	Muṇḍaka Upaniṣad
MV	Mahāvastu: In 2 vol. / Ed. E. Sénart. P., 1882–1897; Ibid.: In. 3 vol. / Tr. into Engl. by J. J. Jones // PTS 1949–1956
NBU	Nādabindu Upaniṣad
NVTT	Nyāyavārttika-tātparya-ṭikā
PAU	Prāṇa-agnihotra Upaniṣad
PBC	Prabandhacintāmaṇi of Merutuṅga / Tr. by C. H. Tawney. Calcutta, 1901
PraśU	Praśna Upaniṣad
PU	Paramahaṁsa Upaniṣad
PVB	Pañcaviṁśa Brāhmaṇa
RM	Rājamārtaṇḍa by Bhoja Raja / Ed. and tr. into Engl. by Rājendralāla Mitra // BI 1883
RV	Ṛgvidhāna of Śaunaka
ŚB	Śatapatha Brāhmaṇa
SCN	Ṣaṭcakranirūpaṇa // Avalon 1924
ŚiS	Śivasaṃhitā / Ed. and tr. by R. B. C. Vasu. Lahore, 1888
SPhS	Sāmaññaphala-sūtta
ŚrBh	Śrībhāṣya of Rāmānuja
ŚŚS	Śāṃkhāyana-śrauta-sūtra
ŚTT	Śāradā-tilaka-tantra
ŚU	Śvetāśvatara Upaniṣad
SDS	Sarvadarśanasaṃgraha by Mādhava / Ed. with Madhusūdana Sarasvatī's Prasthānabheda by Anandasrama pandits. 2nd ed. // ASS 51, 1928
SK	Sāṃkhyakārikā of Īśvara Kṛṣṇa / Ed. with an Introduction, translation and notes by S. S. Sastri. Madras: University of Madras, 1930
SM	Sādhanamālā / Ed. by B. Bhattacharyya: In. 2 vol. // GOS. 1925–1928
SN	Saṃyutta-nikāya
SPB	Sāṃkhyapravacanabhāṣya of Vijñānabhikṣu / Ed. R. Garbe // HOS 1895; Ibid. / Übersetz. in Deutsch beim R. Garbe. Leipzig, 1889; Ibid. / Tr. into Engl. by Nandalal Sinha. Allahabad, 1915
SPS	Sāṃkhyapravacanasūtrā of Kapila: In 6 vol. / Ed. and tr. with Aniruddha's Vṛtti and Vijñānabhikṣu's Bhāṣya, by J. R. Ballantyne as The Aphorisms of the Sāṃkhya Philosophy of Kapila. Allahabad. 1852–1956; L., 1885
SS	Sāṃkhyasūtrā of Pañcaśikha

SSV	Sāṃkhyasūtrāvṛtti of Aniruddha / Ed. R. Garbe // BI 1888–1892
STK	Sāṃkhya-tattva-kaumudī by Vācaspati Miśra / Ed. and tr. by G. Jhā. Bombay, 1896
SuNi	Suttanipāta
SVB	Sāmavidhāna Brāhmaṇa
TaitB	Taittirīya Brāhmaṇa
TaitS	Taittirīya Saṃhitā
TaitU	Taittirīya Upaniṣad
TBU	Triśikhibrāhmaṇa Upaniṣad
Th	Theragāthā
TMB	Tāṇḍya Mahābrāhmaṇa
TRD	Tarkarahasyadīpikā of Guṇaratna
TS	Tattvasamāsa of Kapila
TV	Tattvavaiśāradī of Vācaspati Miśra I
USS	Udumbarikā Sīhanādasūtta
VB	Vyāsa-bhāṣya или Yogasūtrā-bhāṣya
VDŚ	Vāsiṣṭha-dharmaśāstra
Vinaya	Vinaya Texts: In 3 pt. / Tr. from the Pāli by T.-W. Rhys Davides, H. Oldenberg // SBE Pt. I. – 1881 Pt. II. – 1882 Pt. III. – 1885
VM	Visuddhimagga of Buddhaghosa: The Path of Purity: In 3 vol. / Tr. by P. M. Tin // PTSTr. Pt. 11, 17, 21; L., 1923–1931
VS	Viṣṇusmṛti
VSB	Vedāntasūtrabhāṣya of Vācaspati Miśra I, или Bhāmatī
VSS	Vaikhānasasmārtasūtra
YA	Yoga-avacara's Manual of Indian Mysticism as practiced by Buddhists / Ed. T. W. Rhys Davids // PTS 1896; Ibid. / Tr. by F. L. Woodward as «Manual of a Mystic» // PTS 1916
YS	Yogasūtrā of Patañjali with Yogabhāṣya by Vedavyāsa and Tattvavaiśāradī of Vācaspati Miśra // ASS 1904. Vol. XLVII.; 1919
YSS	Yoga-sāra-saṃgraha by Vijñānabhikṣu / Ed. and tr. into Engl. by G. Jhā. Bombay, 1894
YTU	Yogatattva Upaniṣad
YV	Yogavārttika by Vijñānabhikṣu // The Pandit. New Series. Benares, 1883–1884. Vol. 5–6

ПЕРИОДИЧЕСКИЕ И ПРОДОЛЖАЮЩИЕСЯ ИЗДАНИЯ

ActO	Acta Orientalia (Copenhagen)
AmJP	American Journal of Philology (Baltimor)
ArOr	Archiv Orientálni / Oriental Archive: Qarterly Journal of African and Asian Studies (Praha)
ASS	Ānandāśrama Sanskrit Series (Poona)

BBudh	Bibliotheca Buddhica (Leningrad / St. Petersburg)
BÈFEO	Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient (Paris)
BI	Bibliotheca Indica (Calcutta)
BSOAS	Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London
GOS	Gaekwad's Oriental Series (Baroda)
GötGA	Göttingische Gelehrte Anzeigen (Göttingen)
HERE	Hasting's Encyclopaedia of Religion and Ethics: In 13 vol. Vol. 1–12. Edinburgh, 1908–1921; N. Y., 1908–1927
HJAS	Harvard Journal of Asiatic Studies (Harvard)
HOS	Harvard Oriental Series (Cambridge)
HR	History of Religions (Chicago)
IA	Indian Antiquary (Bombay)
IHQ	Indian Historical Quarterly (Calcutta)
JA	Journal Asiatique (Paris)
JAI	Journal of the Royal Anthropological Institute (London)
JAnthrSB	Journal of Anthropological Society of Bombay (Bombay)
JAOS	Journal of the American Oriental Society (New Haven)
JASBe	Journal of the Asiatic Society of Bengal (Calcutta)
JASBo	Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, Bombay Branch
JBRS	Journal of the Bihar and Orissa Research Society (Patna)
JChE	Journal of Chemical Education (N. Y.)
JDL	Journal of the Department of Letters, University of Calcutta
JOI	Journal of the Oriental Institute (Baroda)
JOR	Journal of Oriental Research (Madras)
JRAS	Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland (London)
MAGW	Mittelungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien (Wien)
MASB	Memoirs de la Société établie au Bengale pour faire des Recherches sur l'Histoire et les Antiquités, les Arts, les Sciences et la Literature de l'Asie, ou Recherches Asiatiques (Calcutta)
MASBe	Memoirs of the Asiatic Society of Bengal
MCB	Mélanges chinoise et bouddhiques (Bruxelles)
MI	Man in India (New Delhi)
NIA	New Indian Antiquary (Bombay)
NKGWG	Nachrichten von der Königl. Gesellschaf der Wissenschaften und der Georg-Augusts-Universitäts zu Göttingen. Philologisch-historisch Klasse (Göttingen)
PAAAS	Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences (Cambridge, Massachusetts)
PTS	Pali Texts Series (London)
PTSTr	Pali Texts Society, Translation Series

RDSO	Rivista degli Studi Orientali (Roma)
RHR	Revue de l'histoire de religions (Paris)
RO	Rocznik Orientalistyczny (Warsaw)
SBE	Sacred Books of the East (Oxford)
SBH	Sacred Books of the Hindus (Allahabad)
SII	Studien zur Indologie und Iranistik (Germany)
WZKM	Wiener Zeitschrift für des Kundes Morgenlandes (Wien)
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft (Wiesbaden)
ZII	Zeitschrift für Indologie und Iranisrik (Leipzig)

ИССЛЕДОВАНИЯ, ТЕКСТЫ, ПЕРЕВОДЫ

Антипенко 2002	*Антипенко А. Л.* Мифология богини по данным «Одиссеи» Гомера. М.: Ладомир, 2002
Буддизм 1992	Буддизм: Словарь / Под общ. ред. Н. Л. Жуковской. М., 1992
ДИ 1999	Древо индуизма / Отв. ред. И. П. Глушкова. М., 1999
ДКК 2006–2010	Духовная культура Китая: Энциклопедия: В 5 т. / Гл. ред. М. Л. Титаренко. М., 2006–2010. Т. 1–6
ИВЛ 1983–1994	История всемирной литературы: В 9 т. М., 1983–1994
ИДС 1996	Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: Словарь / Под общ. ред. М. Ф. Альбедиль и А. М. Дубянского. М., 1996
ИФЭ	Индийская философия: Энциклопедия. М., 2009
КЙ	Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья») / Пер. с санскр., введ., коммент. и реконструкция системы Е. П. Островской и В. И. Рудого. М., 1992
ЛСС 1995	Лунный свет санкхьи: *Ишваракришна.* Санкхья-карика. *Гаудапада.* Санкхья-карика бхашья. *Вачаспати Мишра.* Таттва каумуди / Изд. подгот. В. К. Шохин: исслед., перев. с санскр., коммент., словарь собственных имен и реалий. М., 1995
МНМ	Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. М., 1987–1988
НФЭ	Новая философская энциклопедия: В 4 т. М., 2000–2001
СФС 1997	Сутры философии санкхьи: Таттва-самаса. Крама-дипика; Санкхья-сутры. Санкхья-сутра-вритти / Изд. подгот. В. К. Шохин: исслед., пер. с санскр., коммент., словарь мифолог. имен, топонимов и реалий. М., 1997
Упанишады 2000	Упанишады / Пер. с санскр., исслед. и коммент. А. Я. Сыркина. М., 2000
Фёрштайн 2003	*Фёрштайн Г.* Энциклопедия йоги. М., 2003
Шохин 2001	Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья / Историко-философское исслед., пер. с санскр. и коммент. В. К. Шохина. М., 2001
Щербатской 1988	*Щербатской Ф. И.* Избранные труды по буддизму. М., 1988
Элиаде 1998	*Элиаде М.* Азиатская алхимия. М., 1998

Arbman 1922 *Arbman E.* Rudra. Untersuchungen zum altindischen Glauben und Kults. Uppsala, 1922.

Autran 1946 *Autran Ch.* L'Épopée hindoue. P., 1946

Avalon 1914–1916 *Avalon A.* Principles of Tantra: the Tantratattva of Shriyukta Shiva Chandra Vidyarnava Bhattacharyya Mahodaya: In 2 vol. L., 1914–1916

Avalon 1924 *Avalon A.* (Woodroffe J. H.) The Serpent Power, two workles on Tantrik Yoga (Ṣaṭcakranirūpaṇa and Paduka-pañcaka). Madras, 1924

Bacot 1937 *Bacot J.* La vie de Marpa le Traducteur. Paris, 1937

Bagchi 1929 *Bagchi P. C.* Pre-Aryan and Pre-Dravidian in India. Calcutta, 1929

Bagchi 1934 *Bagchi P. C.* Kaulajñānanirṇaya and some other minor texts of the school of Matsyendranātha. Calcutta, 1934

Bagchi 1939 *Bagchi P. C.* Studies on the Tantra. Calcutta, 1939

Barrow 1893 *Barrow H. W.* On Aghiris and Aghorapanthis // JAnthrSB 1893. Vol. III. P. 197–251

Barth 1914–1927 *Barth A.* Oeuvres: In 5 vol. P., 1914–1927

Barua 1921 *Barua B. M.* History of Pre-Buddhistic Indian Philosophy. Calcutta, 1921

Basham 1951 *Basham A. L.* History and Doctrines of Ājīvikas. A vanished Indian Religion. L., 1951

Bernard 1944 *Bernard T.* Hatha Yoga. N. Y.: Columbia University Press, 1944.

Bernier 1723 Voyages de François Bernier, Docteur en Médecine de la Faculté de Montpellier, contient la Description des Etats du Grand Mogol, de L'Hindoustan, du Royaume de Kachemire etc.: In 2 vol. Amsterdam: chez David Paul Marret, 1723

Bhandarkar 1887 *Bhandarkar R. G.* Report on the search for Sanskrit manuscripts in the Bombay Residency in the year 1883–1884. Bombay, 1887

Bhandarkar 1913 *Bhandarkar R. G.* Vaiṣṇavism, Śaivism and Minor Religious Systems. Strassburg, 1913

Bharati 1965 *Bharati A.* The Tantric Tradition. L., 1965

Bloch 1930 *Bloch J.* Some Problems of Indo-Aryan Philology // BSOAS 1930 / V: 719–756

Bloom 1953 *Bloom A.* L'Hésychasme, Yoga chrétien? // Yoga / Ed. par J. Masui. P., 1953. P. 177–195

Böhtlingk, Roth 1852–1875 *Böhtlingk O., Roth R.* Sanskrit-Wörterbuch: In 7 t. St. Petersburg, 1855–1875

Briggs1938 *Briggs G. W.* Gorakhnāth and the Kānphaṭa-Yogis. Calcutta; Oxford, 1938

Carpenter 1921 *Carpenter J. E.* Theism in Medieval India. L., 1921

Charpentier 1932 *Charpentier J.* Brahman: ein sprachwissenschaftlich-exetisch-religous geschichtliche Untersughung. Uppsala, 1932

Chavannes 1895–1905 *Chavannes E.* Les Mémoires historiques de Sse-ma-Ts'ien: In 5 vol. P., 1895–1905

Childe 1935 *Childe G.* New light on the most ancient East. L., 1935

Chou Yi-Liang 1945 *Chou Yi-Liang.* Tantrism in China // HJAS 1945. Vol. 8. P. 142–163

Conze 1952 *Conze E.* Le Bouddhisme. P., 1952

Coomaraswamy 1928–1929 *Coomaraswamy A. K.* Yakṣas: In. 2 vol. // Smithsonian Miscellaneous Collection. Washington, 1928–1929

Coomaraswamy 1939 *Coomaraswamy A. K.* Some pāli words // Harvard Journal of Asiatic Studies. 1939. Vol. IV. P. 116–190

Coomaraswamy 1943 *Coomaraswamy A. K.* Hinduism and Buddhism. N. Y., 1943

Crooke 1896 *Crooke W.* Tribes and Castes of the Northwestern Provinces: In 4 vol. Calcutta, 1896

Dabistān *Muhsi-i-Fāni.* The Dabistān or School of Manners: In 3 vol. / Tr. from the Persian by D. Shea and A. Troyer. P., 1843

Daniélou 1951 *Daniélou A.* Yoga. Méthode de réintegration. P., 1951

Dasgupta 1922–1955 *Dasgupta S. N.* A History of Indian Philosophy: In 5 vol. Cambridge, 1922–1955. Reprinted – Delhi, 1975

Dasgupta 1924 *Dasgupta S. N.* Yoga as Philosophy and Religion. L., 1924

Dasgupta 1930 *Dasgupta S. N.* Yoga Philosophy in relation to other Systems of Indian Thought. Calcutta, 1930

Dasgupta 1946 *Dasgupta S. B.* Obscure Religious Cults as Background of Bengali Literature. Calcutta, 1946

Dasgupta 1950 *Dasgupta S. B.* An Introduction to tantric buddhism. Calcutta: University of Calcutta, 1950

David-Néel 1929 *David-Néel A.* Mystiques et magiciens du Tibet. P., 1929

Davis, Lu Ch'iang Wu 1932 *Davis T.L., Lu Ch'iang Wu, Wie Po-Yang.* An Ancient Chinese Treatise on Alchemy entitled Ts'an T'ung Ch'i // Isis 1932. Vol. 18. № 2. P. 210–289

De 1938–1939 *De S. K.* The Buddhist Tantric Literature of Bengal // NIA 1938–1939. № 1. P. 1–23

Demiéville 1927 *Demiéville P.* Sur la mémoire des existences antérieures // BÉFEO 1927. № 27. P. 283–298

Deussen 1894–1918 *Deussen P.* Allgemeine Geschichte der Philosophie unter besonderer Berücksichtigung der Religionen: In 6 Bd. Leipzig, 1894–1918

Deussen 1906 *Deussen P.* The Philosophy of the Upanishads. Edinburg, 1906

Deussen 1920 *Deussen P.* Die Philosophie der Upaniṣaden. Leipzig, 1920

Deussen 1938 *Deussen P.* Sechzig Upaniṣad's des Veda. Leipzig, 1897; 4th ed. 1938

Dubois 1825 *Dubois J. A.* Moeurs, institutions et ceremonies des peuples de l'Inde. P., 1825

Dubs 1947 *Dubs H. H.* The Beginnings of Alchemy // Isis (The History of Science Society: The University of Chicago Press) 1947. № 38. P. 62–86

Eliade 1935 *Eliade M.* Alchimia Asiatica. Bucuresti, 1935

Eliade 1949	*Eliade M.* Traité d'Histoire des Religions. P., 1949
Eliade 1951	*Eliade M.* Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase. P., 1951
Eliade 1952	*Eliade M.* Images et Symboles. Essai sur le symbolisme magico-religieux. P., 1952
Eliade 1954	*Eliade M.* Le Yoga. Immortalité et Liberté. P., 1954
Eliade 1969	*Eliade M.* The Quest for History and Meaning in religion. Chicago, 1969
Eliade 1990	*Eliade M.* Auto-biography of Mircea Eliade: In 3 vol. Chicago; London, 1990
Elliot 1867–1877	The History of India as told by its own Historians.The Muhammadan Period: In 8 vol. / Tr. by H. M. Elliot; Ed. J. Dowson. L., 1867–1877
Evans-Wentz 1938	Le yoga tibétain et les doctrines secretes / Tr. by lama Kasi Dawa-Samdup; ed. W. Y. Evans-Wentz. P., 1938
Evola 1949	*Evola J.* Lo Yoga della Potenza: Saggio sui Tantra. Torino, 1949
Farguhar 1920	*Farguhar J. N.* An Outline of the Religious Literature of India. L., 1920
Filliozat 1949	*Filliozat J.* La Doctrine classique de la Médicine Indienne. P., 1949
Filliozat 1953	*Filliozat J.* Les limites des pouvoirs humains dans l'Inde // Études Carmélitaines: Limites de l'humain. P., 1953. P. 23–38
Finot 1934	*Finot L.* Manuscrits sanskrits des Sādhanas retrouvés en Chine // JA 1934. Vol. 2. P. 1–86
Frazer 1918	*Frazer J. G.* The Dying God. L., 1918
Frazer 1936	*Frazer J. G.* The Spirits of the Corn and of the Wild: In 2 vol. L., 1936
Fryer 1912	*Fryer J.* A New Account of East India and Persia: In 2 vol. / Ed. by W. Crooke. L., 1912
Garbe 1894	*Garbe R.* Die Sāṅkhya Philosophie, eine Darstellung des Indischen Rationalismus. Leipzig, 1894
Garbe 1896	*Garbe R.* Sāṃkhya und Yoga // Grundriss der Indo-Arischen Philologie. Strassburg, 1896
Gardet 1952, 1953	*Gardet L.* La mention du nom divin (dhikr) dans la mystique musulmane // Revue Thomiste. 1952. P. 641–679; 1953. P. 197–213
Gonda 1950	*Gonda J.* Notes on Brahman. Utrecht, 1950
Gonda 1965	*Gonda J.* Change and Continuity in Indian Religion. The Hague, 1965
Gouillard 1953	*Gouillard J.* Petite Philocalie de la prière du cHḥr. P., 1953
Grane 1926	*Grane M.* Danses et Légends de la Chine ancienne: In 2 vol. P., 1926
Grierson 1903–1928	*Grierson G. A.* Linguistic Survey of India: In 11 vol.: in 19 pt. Calcutta, 1903–1928
Grünwedel 1916	*Grünwedel A.* Die Geschichten der 84 Zauberer (Mahasiddhas) aus dem tibetischen übersetz. Baessler Archiv. Leipzig, 1916. Vol. 4–5
Hauer 1922	*Hauer J. W.* Die Anfänge der Yoga-praxis. Stuttgart, 1922
Hauer 1927	*Hauer J. W.* Das Laṅkāvatāra Sūtra und das Sāṃkhya. Stuttgart, 1927
Hauer 1927a	*Hauer J. W.* Der Vrātya: Untersuchungen über die Nichtbrahmanische Religion Altindiens. Stuttgart, 1927
Hauer 1932	*Hauer J.W.* Der Yoga als Heilweg. Stuttgart, 1932

Hausherr 1927 *Irénée Hausherr S. J.* La Méthode d'Oraison Hésychaste // Orientalia Christiana. Rome. 1927. Vol. IX. Pt. 2

Heimann 1930 *Heimann B.* Studien zur Eigenart des indischen Denkens. Tübingen, 1930

Hôbôgirin 1929–1937 *Hôbôgirin.* Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme d'après les sources chinoises et japonaises / Rédacteur en chef P. Demiéville: In 4 pt. Tokyo; Paris, 1929–1937

Hopkins 1901 *Hopkins E. W.* The Great Epic of India. 1st ed. New Haven, 1901

Hopkins 1901a *Hopkins E. W.* Yoga-technique in the Great Epic // JAOS 1901. Vol. 22. P. 333–379

Hopkins 1920 *Hopkins E. W.* The Great Epic of India. 2nd ed. New Haven, 1920

Jacobi 1896 *Jacobi H.* Der Ursprung des Buddhismus aus dem Sāṃkhya –Yoga // NKGWG 1896

Jacobi 1910 *Jacobi H.* The Dates of the Philosophical Sūtras of the Brāhmaṇs // JAOS 1910. Vol. 31. P. 1–29

Jacobi 1919 *Jacobi H.* Обзор 2-го издания кн. Гарбе // GötGA 1919

Johnson 1928 *Johnson O. A.* A Study of Chinese Alchemy. Shanghai, 1928

Johnston 1937 *Johnston E. H.* Early Sāṅkhya. L., 1937

Jones 1949–1956 Mahavastu: In 3 vol. Tr. into Engl. by J. J. Jones // PTS 1949–1956

Keith 1923 *Keith A. B.* Buddhist Philosophy in India and Ceylon. Oxford, 1923

Keith 1923a *Keith A. B.* A History of Sanskrit Literature. Oxford, 1923

Keith 1924 *Keith A. B.* The Sāṃkhya System. 2d ed. Calcutta, 1924

Keith 1925 *Keith A. B.* The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads // HOS 1925. Vol. I–II

Keith 1932 *Keith A. B.* Some problems of Indian Philosophy // IHO 1932. Vol. VIII. P. 425–441

Koppers 1941 *Koppers W.* Probleme der indischen Religionsgeschichte // Anthropos 1940–1941. P. 761–814

Lalou 1930 *Lalou M.* Iconographie des étoffes peintes (paṭa) dans le Mañjuśrīmūlakalpa. P., 1930

Lalou 1933 *Lalou M.* Répertoire du Tanjur D'Après La Catalogue de P. Cordier / Prèface de Paul Pelliot. P., 1933

Lamotte 1944–1949 *Lamotte E.* Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitā-śāstra): In 2 vol. Louvain, 1944–1949

Law 1919 *Law B. C.* Influence of the five heretical teachers on Jainism and Buddhism // JASBe 1919. Vol. XV

Lévi 1899 *Lévi S.* La Doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas. P., 1899

Lévi 1905–1908 *Lévi S.* Le Népal. Etude historique d'un royaume hindou: In 3 vol. // Annals du Musée Guimet, Bibliothéque d'études. Vol. XVII–XIX. P., 1905–1908

L'Herne 1978 *L.'Herne, Cahier de.* Mircea Eliade. P., 1978

Lindquist 1932 *Lindquist S.* Die Methoden des Yoga. Lund, 1932

Lin Li-Kouang 1935	*Lin Li-Kouang.* Puṇyodaya (Nat'i), un propogateur du Tantrisme en Chine et au Cambodge à l'époque de Hsiuan-Tsang // JA 1935. Vol. II. P. 83–100
Mackay 1936	*Mackay E.* La civilization de l'Indus / Trad. Française. P., 1936
Marco Polo 1921	The Book of Ser *Marco Polo*, the Venetian, concerning the kingdoms and marvels of the East: In 2 vol. / Tr. H. Yule; ed. with additions by H. Cordier. 3d ed. L., 1921
Marshall 1931	*Marshall J.* Mohenjo-Daro and the Indus culture: In 3 vol. L., 1931
Maspero 1937	*Maspero A.* Les procédés de «nourrir le principe vital» dans la religion taoïste ancienne // JA 1937. Avril–juin, juillet–septembre
Massignon 1922	*Massignon L.* La passion d'al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam executé à Baghdad en 26 mars 922: In 2 vol. P., 1922
Mitra 1928	*Mitra S.* C. Notes on Tree Cults in the District Patna in South Bihar // JBRS 1928
Moreno 1946	*Moreno M.* Mistica musulmana e mistica Indiana // Annali Lateranensi. 1946. P. 102–212
Mus 1935	*Mus P.* Barabudur. Esquisse d'une histoire du bouddhisme fondée sur la critique archeologique des texts: In 2 vol. Hanoi, 1935
Nanjio	A Cataloque of the Chinese Translations of the Buddhist Tripitaka by B. Nanjio. Oxford, 1888 (цитируемые по нему произведения указываются по номерам в каталоге)
Oldenberg 1881	*Oldenberg H.* Buddha: sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde. Berlin, 1881
Oldenberg 1917	*Oldenberg H.* Zur Geschichte der Sāṃkhya-Philosophie // NKGWG 1917. P. 218–247
Oltramare 1932	*Oltramare P.* La Théosophie Bouddhique. P., 1932
Oman 1903	*Oman J. S.* The Mystics, Ascetics and Saints of India. L., 1903
Oppert 1893	*Oppert G.* On the original inhabitants of Bharatavarṣa or India. Westminster, 1893
Piggott 1950	*Piggott S.* Prehistoric India. Harmondsworth: Penguin Books, 1950
Pott 1946	*Pott.P. H.* Yoga en Yantra. Leiden, 1946
Prasad 1930	*Prasad J.* The Date of the Yoga-Sūtra // JRAS 1930
Przyluski 1914	*Przyluski J.* L'Or, son origine et ses pouvoirs magiques // BEFEO 1914. Vol. XIV. P. 1–17
Przyluski 1925	*Przyluski J.* La princesse á l'odeur de poisson et la Nāgī dans les traditions de l'Asie Orientale // Études Asiatiques 1925. № 2. P. 265–284
Radhakrishnan 1927	*Radhakrishnan S.* Indian Philosophy: In 2 vol. L., 1927
Rasmussen 1929	*Rasmussen K.* Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos. Copenhagen, 1929
Ray 1903	*Ray P. C.* A History of Hindu Chemistry: In 2 vol. 2d ed. Calcutta, 1903
Reinaud 1849	*Reinaud J. T.* Mémoire sur l'Inde antérieurement au milieu du XIe siècle d'après les écrivains arabes, persans et chinois // Mémoires de l'Académie des Inscriptions. P., 1849. Vol. 18. P. 1–399

Renou, Filliozat 1949–1953	*Renou L., Filliozat J.* L'Inde classique. Manuel des etudes indiennes: In 2 vol. P., 1949–1953
Rhys Davids 1896	Yogāvacara's Manual of Indian Mysticism as Practiced by Buddhists / Ed. T. W. Rhys Davids // PTS 1896
Rhys Davids 1899	*Rhys Davids T.W.* Dialogues of the Buddha: In 3 vol. L., 1899
Rhys Davids 1900	*Rhys Davids C. A. F.* Buddhist Manual of Psychological Ethics of the 4th century B C / Tr. of Dhammasaṅganī, with introductory essay and notes // PTS 1900
Rhys Davids 1933	*Rhys Davids C. A. F.* Sāṃkhya and original Buddhism // IHQ 1933. Vol. 9. P. 585–587
Rössel 1928	*Rössel R.* Die psychologischen Grundlagen der Yoga-praxis. Stuttgart, 1928
Samdup, Evans-Wentz 1938	*Lama Kasi Dawa Samdup, Evans-Wentz W. Y.* Le Yoga tibétain et les doctrines secrétes. P., 1938
Shahidullah 1928	*Shahidullah N.* Les Chants mystiques de Kāṇha et Dohākoṣa. P., 1928
Sirkar 1948	*Sirkar D. Ch.* The Sākta Pīthas // JASBe 1948. Vol. XIV. P. 1–108
Takakusu 1904	*Takakusu J.* Sāṃkhya Kārikā étudiée à la lumiére de la version chinoise // BÉFEO 1904. Vol. IV. P. 1–65, 978–1064
Tessitori	*Tessitori L. P.* Yogis (Kanphata) // HERE Vol. XII
Tucci 1923	*Tucci G.* Linee di una Storia del materialismo indiano // Atti della Romana Accademia Nazionale dei Lincei, Anno 320 (1923), Ser. V. Vol. XVII. Fasc. VII. Roma, 1923
Tucci 1930	*Tucci G.* Animadversiones Indicae // JRAS 1930. Vol. 26
Tucci 1932–1942	*Tucci G.* Indo-Tibetica: In 7 vol. Roma, 1932–1942
Tucci 1949	*Tucci G.* Teoria e pratica del maṇḍala. Roma, 1949
Tucci 1949a	*Tucci G.* Tibetan painted scrolls. Roma, 1949
Tucci 1951	*Tucci G.* Buddhist Notes // MCB 1951. Vol. 9. P. 173–22
Vallée-Poussin 1898	*Vallée-Poussin L., de la.* Bouddhisme: Études et matériaux: Ādikarmapradīpa Bodhicaryāvatāraṭīkā. L., 1898
Vallée-Poussin 1925	*Vallée-Poussin L., de la.* Nirvāṇa. P., 1925
Vallée-Poussin 1936	*Vallée-Poussin L., de la.* Indo-Européens et Indo-Iraniens: L'Inde jusque vers 300 av. J.-C. // Collection Histoire du Mond. T. III. P., 1936
Vallée-Poussin 1937	*Vallée-Poussin L., de la.* Musila et Nārada // MCB 1937. Vol. V. P. 189–222
Van Gulik 1935	*Van Gulik R.H.* Hayagrīva, Mantrayanic aspect of the horse-cult in China and Japan. Leiden, 1935
Van Gulik 1951	*Van Gulik R. H.* Erotic color prints of Ming period, with an essay on Chinese sex life from the Han to the Ch'ing dynasty BC 206 – AD 1644. Tokyo, 1951

Vassilief 1865	*Vassilief V.* Le Bouddhisme, ses dogmes, son histoire et sa literature. P., 1865
Vasu 1911	*Vasu N. N.* The Modern Buddhism and its followers in Orissa. Calcutta, 1911
Vats 1940	*Vats M. S.* Excavations at Harappa. Delhi, 1940
Visser 1923	*Visser M. W., de* The Arhats in China and Japan. Berlin, 1923
Visser 1928–1935	*Visser M. W., de* Ancient Buddhism in Japan: In 2 vol. Leiden, 1928–1935
Von Lippmann 1919–1931	*Von Lippmann E.* Entstehung und Ausbreitung der Alchemie: In 2 Bd. Leipzig, 1919–1931
Waddell 1939	*Waddell L. A.* Buddhism of Tibet or Lamaism with its Mystic Cults, Symbolism and Mythology, and its Relation to Indian Byddhism. 2^{d} ed. Cambridge, 1939 (1st ed. – 1895)
Waley 1930	*Waley A.* Notes on Chinese Alchemy // BSOAS 1930. Vol. 6. P. 1–24
Walter 1893	*Walter H.* Svātmārāma's Haṭhayogapradīpikā (die Leuchte des Haṭhayoga) aus dem Sanskrit übersetzt. München, 1893
Warren 1922	*Warren H. C.* Buddhism in translations // HOS 1922. 8^{d} ed
Whitehead 1921	*Whitehead H.* The Village Gods of South India. Madras, 1922
Wieger 1922	*Wieger P. L.* Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine depuis l'origine, jusqu'a nos jours. 2de éd. Hienhien, 1922
Wikander 1938	*Wikander S.* Der arische Männerbund. Lund, 1938
Wilson 1958	*Wilson H. H.* Sketch of the Religious Sect of the Hindus. Calcutta, 1958
Winterniz 1908–1922	*Winterniz M.* Geschichte der indischen Literatur: In 3 Bd. Leipzig, 1908–1922
Woodroffe 1922	*Woodroffe J.* The Garland of Letters. Madras, 1922
Woodroffe 1929	*Woodroffe J.* Shakti and Shakta. 3^{d} ed. Madras, 1929
Woods 1914	*Woods J. H.* The Yoga-System of Patañjali. Yogasūtras with Vyāsa's Bhāṣya and Vācaspati Miśra I's Tattvavaiśāradī / Tr. into Engl. // HOS 1914. Vol. XVII
Woodward 1916	*Woodward F. L.* Manual of a Mystic // PTS 1916
Wright 1877	History of Nepal / Tr. from the Parbatiya by Munshi Shew Shunker Singh and Munshi Shri Gunanand: with an introductory sketch of the country and people of Nepal; ed. D. Wright. Cambridge, 1877
Zimmer 1946	*Zimmer H.* Myths and Symbols in Indian Art and Civilization. Washington, 1946

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

Абдул Фазль-Аллами 251
Абу Зайд аль-Хасан из Сирафа 359
Абхаякарагупта 347
Абхинавагупта 347, 470
Авалокитешвара 186, 274, 276, 493
Авалон А. 343
Агастья 305
Агни 21, 180, 496
Агхорагханта 266
Адваяваджра 344
Аджита Кесакамбала 182, 183, 490
Адинатх 270, 273–274, 493
Адуна 277
Акшобхья 201, 491–492
Александр Великий 471, 490
Алтитмиш (Алтамш) 251
Альбедиль М. 487, 495
Аль-Бируни 252, 375, 472
Аль-Халладж 346
Амбика 304
Амитабха 186, 201, 491–493
Аммоний Саккас 365
Амогасиддхи 201, 491
Ананга 104, 485
Анангаваджра 350
Ананда 27, 174, 180, 453
Анируддха 54, 61, 67, 318, 321, 323–324, 326, 376, 386, 468, 472, 498
Анри В. 321
Антипенко А. Л. 6, 494
Анупама 237
Ань Шигао 354
Арада Калама 164, 324, 446, 512–513
Арджуна 26, 138, 158–161, 163, 293, 438–440, 442, 444–445, 488, 512
Ариттха 237
Арундхати 227
Арьядэва 350, 514
Асанга 193, 319–320, 341–342, 375, 455, 501
Асури 316, 323
Аткинсон У. Т. 356
Ахура Мазда 124
Ауробиндо Гхош 470, 472
Ашвагхоша 284, 324–325, 327
Ашвины 235, 496

Багчи П. Ч. 232, 274, 341, 349
Бадараяна 502
Бако Д. 470
Банерджи А. 345
Банерджи Ч. 360
Бао Пу-цзы 257, 260
Барбоза Дуарте 359
Барнс В. Г. 258
Барроу Г. В. 266, 356
Барт А. 330
Батрадз 124
Бауддха Гана 238
Белвалкар С. К. 316–318
Бенц Э. 365
Бернар Т. 218, 461
Бернье Ф. 250
Бётлинк О. 482
Блехштейнер Р. 285
Блофельд Д. 470
Блох Ж. 361
Блум А. 470
Бойтенен Й. ван 481
Боэций А. М. С. 114, 422
Браун Дж. В. 329, 362
Брахма 9, 32, 57, 67, 99, 111, 138–140, 142, 176, 195, 224, 241, 273, 280, 303, 305, 335, 262, 387, 419, 434, 454, 476, 485, 487–491, 504, 508, 510–511, 513
Брахмананда 348, 469

Брахмачарин 121, 123
Бросс Т. 89, 218, 404, 462
Будда 27–29, 57, 62, 164–169, 172–184, 186–187, 190–192, 196–197, 201, 203, 209, 211, 214, 220, 232, 236–238, 241–242, 284, 286–291, 294, 302, 309, 324–325, 338, 340–342, 365, 371, 378, 383, 412, 446–448, 452–457, 459, 471, 490–493, 499, 512–514
Буддагхоса/Буддхагхоша 28, 187, 329, 338, 339
Бхавабхути 226
Бхайрава 255, 267, 274, 510
Бхайрон 272
Бхандаркар Р. Г. 337
Бхарати А. 367
Бхатта Каллата 104, 414
Бхаттачарья Б. 240, 342
Бхишма 153, 435
Бходжараджа/Бходжа 18, 55, 58, 88, 97, 110, 319–320, 328, 375, 379, 403–404, 408, 468, 472
Бхуджанги 227
Бхутанатх 274, 493
Бьюкенен Ф. 272, 356
Бэн Сяо 260
Бюрнуф Ю. 230

Вагишваракирти 254
Ваджрапани 212
Ваджрасаттва 238, 271, 274, 493
Вайрочана 201, 491
Валле-Пуссен Л., де ла 49, 167, 173, 236–237, 239, 320, 325, 448, 469
Вальтер Г. 219
Вамадева 27, 180
Ван Гулик Р. Х. 351
Ван Сюань цзы 260
Варахамихира 334, 365
Варуна 224, 305, 496, 498
Васиштха 241, 305
Васу Н. Н. 299, 360
Васубандху 167, 179, 186, 205, 319–320, 322, 375, 447, 478, 492, 501
Васудева 337
Вата 121
Ваттс М. С. 307
Вачаспати Мишра 18, 54–55, 58, 65, 67, 77, 84–85, 87–88, 98–99, 102–103, 105, 107, 110, 113–114, 252, 317, 320–322, 324–325, 328, 375–376, 379, 386–387, 402, 404, 410, 412–413, 417, 421–422, 468, 472, 783, 497, 503, 508
Ведавьяса 320
Вестермарк Э. А. 357
Вивасван 158
Вивасват 438, 509
Вивекананда Свами 8, 472
Виджнянабхикшу 18, 54–55, 61, 65, 67, 87, 99, 102–103, 105–108, 113, 318, 320–322, 326, 376, 386, 410, 412, 414–417, 421–422, 468, 472
Видура 157
Видьярнава С. Ч. 359
Викандер С. 152
Вимала Дхарма Сурья 188
Винтерниц М. 121, 329, 336, 341–342
Випула 103–104, 156
Вирупа 357
Вишну 25, 99, 105–106, 111, 132, 133, 137, 139, 142, 145–146, 148–150, 152, 192, 224, 234, 241, 273, 302–303, 337, 356, 362, 410, 416, 419, 429–431, 434, 485–487, 490, 492–493, 496, 504, 510–511
Вудвард Ф. Л. 188, 328
Вудрофф Д. 343
Вудс Дж. Г. 55, 319–320, 375, 468, 501
Вульф К. 343
Вьеже П. Л. 353
Вьяли 254–255, 357
Вьяса 18, 56, 61, 68, 70, 76–79, 83, 85, 87–88, 97–101, 105–107, 111–114, 252, 320–323, 327–328, 375–376, 382, 388, 390, 395–397, 401–402, 404, 409–412, 416–417, 419–422, 468, 472, 477, 482–483, 499–500, 503–504, 506

Гайомард 124
Ганга 280, 290, 493
Ганеша 493
Гарбе Р. 55, 316, 318–319, 324, 336, 358, 375, 468, 501
Гарде Л. 205, 470
Гаригадевара 305
Гаудапада 60, 317–318, 321, 381, 473, 497, 502–503
Гаури 240, 255, 493
Гейне-Гельднер Р. 268
Гернле 184
Годаяма 279
Гонда Д. 230
Гопичандра 279–280

Горакхнатх/Горакшанатха 35, 215, 264–265, 269–271, 273–281, 357, 460, 472
Горакша 270, 275
Гране М. 92
Григорий Палама 94, 506
Григорий Синайский 94
Гриерсон Г. А. 337
Грюнведель А. 239, 254
Гхеранда 216, 460
Гуйар Ж. 50, 93, 94, 406–407, 470
Гунаратна 317–318
Гундерт 304
Гуссерль Э. 12–13
Гэ Хун 34, 257, 353–354

Дабс Г. Г. 258, 354
Давид-Неэль А. 470
Дакини (богиня) 224
Дальман Дж. 335
Данилу А. 469
Дара 514
Дарвин Ч. 43
Дасгупта С. Б.
Дасгупта/Дас Гупта С. Н. 7, 9, 17, 55, 84, 317, 319–320, 349, 375, 468, 501
Дас Гупта Х. Ч. 307
Датта Н. 343
Де С. К. 351
Девачандра 251
Девашарман 103
Деви 302–303
Демьевиль П. 343
Джабир ибн Хайян 253, 262
Джатаведас 180
Джонсон О. А. 354
Джха Г. 151, 468
Дигнага 501
Дойссен П. 333
Домби (гуру) 228, 357
Домби богиня 227
Доратиявейе 188
Дубянский А. М. 494
Дурга (Богиня, она же – Шакти, она же Комакхья) 199, 246, 272, 278–279, 300–304, 308, 331–332, 360, 494–495, 505
Дхармакирти 501
Дхатар 234
Дхрува А. Б. 318
Дэви (богиня) 302–303
Дэвис Т. Л. 354
Дюмезиль Ж. 44, 124, 152

Елизаренкова Т. Я. 486, 489

Зу-н-Нун аль-Мисри 262

Ибн Баттута 284, 359
Ибн Ийад 206
Икшваку 158, 438, 511
Имир 124
Индра 103–104, 125, 127, 155, 224, 251, 277, 292, 307, 310, 363, 436, 486, 496, 499
Индрабхути 350
Индрапала 357
Ионеску Н. 49
Ириней Хаусгерр 406–407, 470
Исаева Н. В. 479
Исида 365
Ишвара (Бог) 20, 22, 54, 77, 82, 84, 95–97, 100–102, 105, 108, 113, 116, 118, 141, 162, 170, 202, 216, 225, 324, 336, 365, 376, 400–401, 407–408, 411–413, 415, 421, 433, 443, 473, 477, 480, 484, 498, 505, 507
Ишвари 227
Ишваракришна 54, 57–58, 60, 65, 154, 316–318, 321–324, 336, 376, 379, 381, 385, 435–436, 468, 471, 504

Йогини (богиня) 227

Кадавал 304
Какини Шакти 225, 492
Калагни 223
Калакачарья 334
Кали 233, 266, 279, 286, 303–304, 308, 331–332, 356, 486, 495, 505
Кама 475
Камалаканта 243
Камалашила 320
Канаева Н. А. 6, 497
Кандалаяна 255
Канха 33, 323, 245
Канхупа 357
Капала 271
Капалабхрити 266
Капали 255
Капила 255, 316–318, 323, 468
Карнари 254
Карпентер Д. Е. 336

Карпентьер Й. 121
Карртикея 274
Каруни 357
Кассапа 166, 182–183, 490
Катс Й. 343
Кеваддха 177, 455, 489
Керн Г. 362
Керн Д. Н. 230
Кит А. Б. 55, 252, 319, 325, 335, 375, 501
Киттель 304
Койпер Ф. Б. Й. 307
Колдуэлл Р. 361
Конзе Е. 469–470
Конт О. 43
Конти Н., ди 359
Краснодембская Н. 494
Кришна (Бог) 25–27, 32, 150, 152–153, 180, 241, 243, 436, 487, 490, 511
  в «Бхагавадгите» 154, 157–163, 337, 437–445
  в вишнуитской мистике 242
Кришнамишра 266, 503
Кришнананда 199
Крук У. 251, 265, 357
Кубера 157, 302
Куккурипада 231, 357
Кумараджива 253, 341, 514
Кумарасвами А. К. 27, 166, 180, 302, 344–345
Кумбхамата/Кумбаттал 305
Кун А. 473
Кутиланги 227
Кухулин 124
Лакини Шакти 225, 492
Лакомб О. 328
Лакшми 277
Лалу М. 338
Ламотт Е. 469
Лао-цзы 92, 258, 406, 506
Леббок Дж. 473
Леви С. 126, 341
Лейт Э. Т. 356
Либих Б. 55, 319, 375, 501
Лилапада 357
Линдквист С. 328
Липпманн Э., фон 252
Ли Цянь-чэн 91
Ли Чжао-цюнь 257
Ло Б. Ч. 340
Ло Н. Н. 360
Лобри Ш. 218, 462
Лойман Э. 340
Локадитья 260
Локешвара 274
Лочана 226
Луипа 196, 357
Люань Дай 259
Людерс Г. 252
Лю Сян 259

Магандика 237
Мадхава 114, 255, 318, 422
Майтрейя 492
Майя (мать Будды) 365
Маккей Э. 307, 309, 495
Маккхали Госала 28, 182, 184–185, 340, 490
Малати 266
Мамаки 226
Мананнан Мак Лир 359
Манджушри 186
Маникчандра 279
Ману 58, 151, 158, 438, 486, 511
Мариямма 241
Марко Поло 250
Маршалл Д. 307–309
Масперо А. 90–92, 350, 470
Массиньон Л. 93
Массон-Урсель П. 469
Масуи Ж. 469
Матсьендранатх 35, 269–271, 273–276, 278–279, 281, 357, 494
Матхара 317–318, 321
Махавира 28, 182, 185, 490
Махадева Ведантин 70, 318, 331, 389
Махакала 266
Махарудра 225
Махиша 195, 331
Махмуд Газневи 472
Ма Хуань 359
Маянамати 35, 277, 279–280, 494
Мелетинский Е. М. 473
Мелтон 284
Мерутунга 251
Митра (бог) 305
Митра С. Ч. 90, 330, 332
Моно-Герцен 470
Моньер-Вильямс М. А. 359
Мопилье М. 469
Морено М. 93, 470
Мукерджи Б. Л. 341, 353
Мусила 174, 453

Мус П. 221, 344, 465
Мухаммад 334
Мухаммад Амин аль-Курди 206
Мухаммад ибн Касим 472
Мухсин-и-Фани 268, 334, 493
Мэн-цзы 258
Мюллер М. 44, 230, 318–319, 324, 473
Мюллер Р. Ф. 252

Нагарджуна 193–194, 251, 253, 271, 301, 306, 339–340, 343, 352–353, 357, 455–456, 489, 513–513
Найрамани 227
Нанди М. Ч., махараджа 7, 41, 49
Нарада 174, 289, 453
Нараяна 145, 147, 151, 280, 317, 487
Нарендра 321
Начикетас 132–133, 429–430
Нигантха Натапутта 182
Нигродха 183
Никифор-отшельник 93–94, 406–407
Никколо ди Конти 359
Никодим Агиорит 94, 407
Нилакантха 102, 412
Нимнатх 275–276
Нолле У. 470

Олабиби 302
Олдхэм Ф. 362
Ольденберг Г. 316, 324–325, 328
Ольтрамаре П. 489
Оман Д. С. 358–359
Опперт Г. 305
Островская Е. П. 478, 482–483, 492, 498–499, 504–508

Падмасамбхава 287, 472, 494
Падуна 277
Пакудха Каччаяна 182, 490
Пандавы 152, 335
Пандара 226
Панду 155, 436
Панини 375, 500
Панчашикха 316–317
Папессо В. 49
Парамартха 316–318, 501
Парамашива 225
Параснатх 275–276
Парашакти 227, 463
Парвати 267, 274, 493, 495
Парибок А. В. 506
Парнагири 266
Партха 440–441, 444, 512
Пасенади 290
Патанджали 11, 17, 22–24, 28, 35, 38–39, 49, 52–54, 57, 61, 63, 68, 70, 74–78, 80, 83, 85–86, 88, 96–105, 109–113, 115–117, 120, 153, 158, 161, 175–176, 178, 202, 252, 263, 289, 296, 319–320, 323, 378, 382–383, 385, 388, 390, 393–393, 398, 401, 403–404, 408, 410–415, 418–425, 427, 437, 439, 453, 468, 472, 477–478, 483–484, 499–501, 503, 506–508
  автор «Йога-сутр» 372–376
  грамматист 55, 319, 337, 375, 471, 500–501
Патхак К. Б. 340
Пахомов С. В. 5–6, 39, 494
Питтотт С. 309
Пидари 304
Пишель Р. 325
Плотин 365
Позднеев А. М. 470
Потебня А. А. 473
Потт П. Г. 367
Поттхапада 183, 339
Праджапати 25, 117, 123, 126, 149, 160, 234, 303, 425, 485, 487, 493
Праджняпарамита 29, 194, 456
Прасад Дж. 319–320, 375
Прасад Р. 468
Притхиви 496
Прокл 365
Пурана Кассапа 166, 182–183, 490
Пшылуски Я. 49, 305, 321, 340, 346, 362

Радха 32, 242–243
Радхакришнан С. 316, 468
Ракини (богиня) 224, 492
Раковица Э. Г. 313, 496
Рамакришна Шри 472
Рамананда Сарасвати 55, 320, 468, 472
Рамануджа 151, 267, 472–473, 780, 502
Ранджит Синг (II в. до н. э. – II в. н. э.) 371
Расмуссен К. 286, 293
Рассел Е. В. 251
Ратнасамбхава 201, 491
Раху 223
Рахула 514
Рахулабхадра 514
Рену Л. 184, 222
Риве П. 363
Рис Дэвидс К. А. Ф. 27, 169, 188

Рис Дэвидс Т. В. 188, 190, 338–339
Розенберг О. 90, 484
Рот Р. 482
Рудой В. И. 478, 482–483, 492, 498–499, 504–508
Рудра (Бог) 121, 123, 133–134, 139, 142, 431, 485, 496, 511
Руска И. 252
Ручи 103–104

Саагун 284
Садагаури 225, 492
Садашива 225
Саих Алави 262
Сакалакирти 200
Санджая Белаттхипутта 182
ас-Сануси Мухаммад ибн Али 206
Сараха 196, 215, 223, 233, 457
Сарвананда 304
Састри (махадева) 333
Сати 303
Сватмарама Свамин 216, 460, 469
Семенцов В. С. 487–488, 493, 511–512
Сенар Э. 164, 234, 321, 446, 469
Сиддха Чарпати 254, 270–271
Симеон Новый Богослов 407
Симпсон В. 358
Синивали 235, 493
Сита 362
Ситала 266, 302
Смирнов Б. Л. 487, 511
Снеллгроу Д. 470
Сома 496
Сомадева Бхатта 251
Спенсер Г. 43, 473
Стхирамати 501
Стэплтон Г. Э. 252
Сугата 301
Су Дун-по 260
Суран 306
Сурья 496
Сучандра 195, 457
Сыма Чэншэн 92
Сыркин А. Я. 479, 486–487, 492, 509–511
Сюань Цзан 266, 472, 501
Сюань чжао 260

Тагор Рабиндранат 7
Тай-цзун 260
Такакусу Дж. 318
Тао Хун-цзин 257
Тара 29, 194, 226, 238, 241, 344, 456, 514
Таранатха (вагишваракирти таранатха 254)
Татхагата 167, 178, 201, 212, 448, 491
Твашгар 234, 493
Топоров В. Н. 476
Туччи Дж. 213, 274, 341, 344, 347, 356, 469
Тхурия 306
Тэйлор Э. 473

У, император 259
У-ди 257
Удрака Рамапутра 164, 446, 513
Удхили 357
Уилер М. 307, 310
Уилсон Г. Г. 318, 356, 359
Ума 495
Уоддел Л. А. 346
Уорд В. 356
Уоррен Г. К. 447
Упагупта 339
Утпала 334
У Тхлен 362
Ушанас 157
Уэйли А. 261

Файфель О. 354
Фаркухар Дж. Н. 344
Фа Сянь 472
Феофаний Затворник 349
Филльоза Ж. 89, 92, 218, 296, 328–329, 353, 374, 404
Фольхардт Э. 269
Фотудэн 334
Фрайер Дж. 356
Франке О. 345
Фрейд З. 483
Фрэзер Дж. Г. 473

Хадисиддха 277, 280
Хайдеггер М. 12
Хайне-Гельдерн Р. 363
Хакини (богиня) 225, 492
Хань 257, 259
Хара (Бог) 133, 134, 222, 255, 431
Харибхадра 344
Хариварман 175, 339, 341
Харидас 39, 358, 371, 499
Харити 302
Харихара 266
Хаусгерр И. 93, 94, 407, 470

Хауэр Дж. В. 121, 123, 156, 319, 329, 469
Хафиз 334
Хемачандра 251, 336, 344
Хернле 340
Хирт Ф. 355
Хоммель Ф. 345
Хонигбергер Дж. М. 358, 371, 499
Хопкинс А. Дж. 153 какой их двух154, 155–156, 328, 335
Хопкинс Е. В. 435
Хорнле Д. (Хорнел Д.) 307
Христос 93, 242
Хуэй сы 260
Хьюз Т. П. 93, 347, 406

Циммер Г. 49, 135, 195
Цзонкапа 342
Цзоу Янь 258
Цзян 350

Чакини (богиня) 224, 492
Чакравартн Ч. 341
Чакрапанидатта 55
Чамунда 266
Чандали 227–228, 240
Чандамахарошана 199–200
Чандрагупта 336, 471
Чан чун 260
Чапари 254, 271, 357
Чарака 55, 317
Чарвати 255
Чарпати 270–271
Чаттерджи Б. К. 360
Чаттерджи С. К. 363
Чаттопадхьяя Д. 1212
Чен К. Ф. 354
Чингисхан 260
Чираюс 251
Чжуан-цзы 92, 406, 506

Шакти 29, 143, 194–196, 198, 208, 212, 222–223, 226–227, 237, 240, 242, 245–246, 249, 272, 281, 300, 303–304, 362, 434, 456–458, 463, 473, 495, 504–505, 511
Шакьямуни/Сакьямуни 164, 446, 512
Шани 303
Шанкара 62, 72, 135, 151, 275, 294, 317, 321, 327, 472–473, 480, 485, 500, 502
Шантаракшита 320, 494
Шастри В. 230, 349,
Шастри М. Х. 360
Шастри Х. 230, 299, 349
Шах Валиулла Маулави 347
Шахидулла Н. 232–233, 238, 360
Шваб М. Р. 43
Шварц В. 473
Шервуд Ф. 261
Шива (Бог) 11, 25, 29, 37, 133, 134, 143, 150, 195–196, 198, 199, 208, 222–223, 226–227, 238, 240, 242–243, 245, 246–247, 255, 265–266, 270–275, 278–279, 281, 293, 297, 299, 302–304, 308–309, 311, 332, 356, 358, 362, 365, 430–431, 434, 458, 463, 473, 485, 493, 495–496, 504–505, 510–511
Шивананда Свами 8, 9
Шикшананда 252
Шмидт В. 363
Шохин В. К. 19, 478–482, 489–490, 496–498, 503–504
Шрадер О. 337
Шридхара 348, 469
Штайн О. 345
Штраусс О. 317
Штуттергейм В. Ф. 221
Шубхадра 201
Шубхачандра 344

Щербатской Ф. И. 90

Эванс-Венц В .Ю. 470
Эвинг А. В. 329
Эвола Дж. 15
Эджертон Ф. 335–336
Экавратья 121, 123
Элиаде М. 5–38, 362, 469–470, 473–475, 478, 480, 482–484, 486, 488, 492, 494–497, 499–500, 502–509, 513
Элламма 304
Эрман В. Г. 485–486, 498, 509

Юдхиштхира 153, 157, 435
Юй 20, 355
Юнг К. Г. 15, 19–20, 31, 213, 483–484, 505

Якобн Г. 55, 316, 319, 324–325, 375, 501
Якшини 301, 495
Яма (Бог) 35, 132, 278–280, 429, 509

УКАЗАТЕЛЬ ТЕРМИНОВ

Аборигенные религии, интегрированные индуизмом 330
абхиджня (*санскр.*) (высшее знание), abhijñā/абхинна (*пали*), abhiññā 170, 175–178, 180, 253, 329, 340, 454
абхидхарма, abhidharma 175, 179
абхинивеша, abhiniveśa 78, 396
абхишека (обряд посвящения), abhiṣeka 209
абхьяса (практика), abhyāsa 75, 77, 217, 394, 461
авадхути, avadhūtī 223, 233
аварана, āvaraṇa 113, 422
авахана, āvahana 211
авидья (неведение, незнание), avidyā 18, 26, 51, 53, 55–56, 61, 68, 78, 216, 388, 396, 473, 479, 498, 502
австроазиатские мифы и легенды (влияние) 305–307, 363
авьякта, avyakta 63, 384, 481
агама, āgama 267
агнейи-дхарана, agneyī-dhāraṇā 200
Агни, agni 140
агнихотра (жертвоприношение огню), agnihotra 127–128, 145, 509
агра-чарья, agracaryā 197
агхорапантхи, aghorapanthī 265
Агхори, Aghorī 21, 36, 264–267, 272, 295, 355–356
адвайта-веданта, advaita-viedānta 480, 502
адвая (абсолютное единство, недвойственность), advaya 29, 118, 135, 197, 245
аджара, ajara 281
адживика, ājīvika 28, 182, 184–186, 340
аджня-чакра, ājñācakra 143, 219, 225–226, 434, 462
адурага, adūraga 149
адхара (опора, вместилище), ādhāra 226–227, 349
адхиштхита, adhiṣṭhita 238
адхьякша, adhyakṣa 67, 386
адхьятма-йога, adhyātma-yoga 429
акаша, ākāśa 141, 225
аклишта (чистые состояния сознания), aklişṭa 80
акшара, akṣara 131, 139
алambуша, alambuṣā 221
алая-виджняна, ālaya-vijñāna 213, 500
алинга, aliṅga (a + linga) 63, 384
алхимия 13, 33, 49, 53, 251–252, 254, 258, 263, 271, 278, 281, 294, 298, 352–354, 357, 456
  и йога 33, 140, 249, 253, 261–262, 432
  индийская 352
  китайская 256–261, 354
  и металлургия 253, 281
  в даосизме 260
амара, amara 281
амата-дхату, amata-dhātu 173, 452
амбивалентность опыта
амрита, amṛta 228, 499
ананда, ānanda 60, 105, 415, 476, 508
ананда-амрита, ānandāmṛta 148
ананда-анугата, ānandānugata 107
анатма, anātma 61
анахата-чакра, anāhatacakra 219, 225, 333, 462
анвикшики, ānvīkṣikī 58
анга (части йоги), aṅga 83, 134, 136, 139, 148, 226, 333, 400, 431–432
ангихотра 147
анитья, anitya 61
антара-бхава, antarābhava 180

антар-джйотих, antarjotiḥ 293
ану (атомы), aṇu 66, 385
анумана 153, 322–323, 497
ануттара-тантра, anuttara-tantra 194, 456
апаква, apakva 281
апана, apāna 122, 127, 223–224, 232–233, 246, 329, 462
апара-видья, aparavidya
апариграха, aparigraha 83–84, 401, 483
апас, āpas (от основы āpa – «вода») 140
аподхату, apodhātu 189
ардханаришвара, ardhanārīśvara 225
ария, āriya (*пали*)/арья, āryа (*санскр.*) 166, 170
ариячакку (*пали*, «око святых»), āriyacakku 166
аропа, āgora 243
артхапада, arthapada 173, 452
архат, arhat (*санскр.*)/арахан, arahan (*пали*) 21, 27, 174–175, 180–181, 188, 289, 338–340, 352, 453,490, 513
арья-сатьяни, āryasatyāni 226
асамбхакта, asaṃbhakta 149
асамджни-самапатти, asaṃjñisamāpatti 172, 452
асампраджнята самадхи (недифференцированный энстаз, самадхи «без опоры»),
asaṃprajñāta samādhi 104–105, 107–108, 111–115, 118, 172, 414–415, 417, 420–423, 425, 451
асана (поза, положение тела), āsana 8, 23, 83, 86–88, 95–97, 115–117, 134, 137, 139, 141–143, 148, 168, 188, 201, 216, 223, 227–228, 309, 314, 327–328, 333, 401–403, 408, 424–425, 431–432, 434, 448, 462–463, 465, 483–484, 506
асанга, asaṅga 61
асанскрита («абсолютное»), asaṃskṛta 53, 165, 338, 374, 447, 478, 501
аскеты 23, 25, 46, 54, 88, 101–102, 111–112, 120–121,123–124, 127–128, 131, 138, 144, 146–148, 151, 160, 168–169, 171, 180–183, 188–190, 193–194, 196, 203, 219, 222, 237, 263–266, 276, 295, 303–304, 334, 340, 357, 359, 371–372, 376, 379, 413, 419–420, 427, 433, 442, 445, 448–451, 455–457, 474, 484, 487, 492, 510, 512
погребение аскетов 273, 357
аскетизм 10, 24–25, 37, 52, 59, 76, 80, 83, 86–87, 97, 109, 121, 123, 125, 127, 129, 214 141, 156, 164, 166, 168, 183, 185, 187, 191, 196, 219, 262, 264, 289, 291, 311, 313, 321, 329, 373, 375, 380, 390, 395, 397, 399, 401–402, 406, 409, 420, 427–429, 435–437, 445–448 , 513, *см.* Тапас
асмита (человеческая личность), asmitā 71, 73, 78, 80, 105, 391–392, 396, 398, 415, 481, 483, 508
асмита-анугата, asmitānugata 107
асравакшая, āsravakṣaya 175
астея (неворовство), asteya 83–84, 86, 401
ативатапас, atīvatapas 155
атмабодха, ātmabodha 154, 435
атма-видья, Ātmavidyā 58
атман (дух, индивидуальная душа), ātman 51, 58, 60, 61, 69, 98, 129, 130, 132, 136, 147, 162, 165, 239, 293, 317, 378, 380–381, 443–444, 475, 478, 480, 502, 504
Абсолют, Абсолютный Дух 51, 66, 129, 131, 165, 167, 177, 181, 187, 191, 213, 288 (Абсолют), 293, 423–424, 428–429, 446, 446–447, 452, 458, 463, 475, 478, 487–488, 498, 513
в упанишадах 60, 129, 131–133, 135, 144, 197, 381, 388, 429–430, 434, 475–476, 479, 506, 509–510
аугхар, aughar 272
аудумбара, audumbara 122, 147, 305, 486
аушадхи/ошадхи, auṣadhi/oṣadhi 252, 296
ахам, aham 64
аханкара, ahaṃkāra 63–65, 107, 225, 321, 384–385, 417, 481–482, 503
ахимса (непричинение вреда живому), āhiṁsā 83, 401
ашабда, aśanda 142, 433
ашвамедха (жертвоприношение коня), aśvamedha 122, 235, 485
ашрама (*санскр.*), āśrama/ашрам (*хинди*), āśram 9, 474
ашучи, aśuci 61
Axis mundi 130, 212, *см. также* Ось мира

Байндава, baindava 256
бандха, bandha 201, 346
басти (одно из предварительных очищений), basti 216, 461

бардо, bardo 209, 287
бахудака, bahūdaka 147–148
бессмертие как мотив 11
в упанишадах 132, 430
бессознательное 19, 22, 30, 45–46, 62, 80–81, 198, 209–210, 220, 398, 401, 404, 452, 483–484, 505
биджа, bīja 21, 500
биджа-мантра, bījamantra 204, 225, 344, 459, 514, *см. также* Мантра
биджа-самадхи (самадхи с семенем), bīja-samādhi 417–418, *см. также* Самадхи
бинду (мужское семя), bindu 143, 208, 225, 229–231, 434
бодхи, bodhi 209, 492
бодхисаттва-чарья, boddhisattvacaryā 197
бодхи-читта, bodhicitta 227, 231, 233
божества устрашающего характера 209
брахма-вихара, brahmavihāra 189
Брахма-лока, Brahmaloka 485, 508
Брахман (абсолютная Сущность), Brahman 51, 112, 127, 129–135, 145, 148, 151, 154, 162, 165, 167, 170, 197, 202, 208, 222, 224, 236, 247, 336, 404, 420, 430–431, 433, 436, 443–446, 448, 458, 473, 475–476, 486–487, 502, 510–511
в упанишадах 25, 129, 135, 137, 142, 144, 152, 162, 197, 245, 332, 429, 434, 458, 475–476, 479, 506
брахманда, brahmāṇḍa 242
брахманади 221
брахманирвана, Brahmanirvāṇa 448, 513
бра́хман, brāhmaṇa (муж. р.) 25, 59, 128, 131, 147, 156, 167, 178–179, 181, 183, 194, 217, 250–251, 266, 311, 330–331, 339, 378, 383, 437, 447, 456, 461, 474, 476–477, 486, 508
брахма́на, brāhmaṇa (ср. р.) 23, 120, 125–127, 130, 132, 135, 144, 161, 202, 236, 282, 309, 427, 429, 443, 471, 476–478, 508–509
брахма-рандхра, brahmarandhra 221, 225–226, 462
брахма-стхана, brahmasthāna 225
брахмачарин (ученик брахмана), brahmacārin 121, 122–123, 235
брахмачарья (половое воздержание), brahmacarya 83–84, 162, 401, 443, 474, 488
брахми, brāhmī 300
будда (состояние) 197, 199 (божества), 200, 209, 341, 489, 493, 513
Будда и йога 101, 164, 196, 325, 371, 412, 446, 457
буддизм 11, 17, 26–29, 31, 43, 53, 58, 72, 81, 109, 149, 156, 166–167, 173–174, 186–187, 190, 197, 212, 263, 270, 295, 299, 302, 319–320, 328, 338, 342, 346, 365, 374–375, 391–392, 444, 446–447, 452, 475, 489–490, 494, 500–501, 504, 513—514
поздний 162 , 282, 360, 443, *см. также* Тантризм
и санкхья 72, 164–165, 324–325, 446, 452
и йога 26, 188, 328, 338, 371, 446, 452, 469
буддха, buddha 321
буддхи (сознание, интеллект, разум), buddhi 22, 61–62, 68, 70–71, 107, 114, 225, 321–322, 382–383, 387–388, 390, 422, 480–481, 483, 503
бхава, bhava (рождение) 112–113, 421, 498
bhāva (бытие) 233
бхава-пратьяя (естественный метод достижения самадхи), bhavapratyaya 113, 422
бхага, bhāga 232
бхага-асана, bhagāsana 267
бхадра, bhadra 267
бхадра-асана, bhadrāsana 139, 143, 432, 511
бхакти (мистическое поклонение), bhakti 20, 25, 73, 102, 133, 145–146, 162, 186, 267, 298, 299, 302, 304, 312, 392, 412, 430, 443–444, 464, 490, 495, 510
бханда, bhāṇḍa 242
бхая, bhaya 156
бхикку (*пали*, буддийский монах), bhikku/бхикшу (*санскр.* – то же), bhikṣu 168–172, 176–177, 334, 449–451, 454–455, 489, 513
бхоги, bhogī 272
бхрумадхьяга, bhrūmadhyaga 149
бхуджанга-асана, bhujaṅgāsana 216, 328, 492
бхуми (уровень йогического опыта), bhūmi 77,102
бхута, bhūta 66, 302, 385
бхучара-сиддхи, bhūcāra-siddhi 140

Ваджапея, vājapeya 234
ваджра, vajra 125, 197, 218, 222, 225, 232, 238, 458, 486–487
ваджра-асана, vajrāsana 216, 328, 492
ваджра-саттва, vajrasattva 232
ваджраяна («алмазная колесница», буддийский тантризм), vajrāyana 29–30, 193–194, 215, 249, 263, 271, 299, 342, 455, 457, 460, 491, 493, 513
ваджроли-мудра, vajrolīmūdra 141, 246, 487
вайодхату, vāyodhātu 189
вайрагья, vairāgya 70, 390
вайринча, vairiñca 147
Вайу, vāyu 141, 255
вайшвадэва 147, 487
вайшешика 478, 481, 501
вакра, vakra 267
валакхилья, vālakhilya 147
валлабхачарьи, vallabhācāryāḥ 268, 356
вамакрама, vāmakrama 217
вамачара, vāmācāra 513
вамачари, vāmācārī 138, 143, 149, 196–197, 236, 263–264, 267, 272, 357, 434, 458
варуни-дхарана, vāruṇī-dhāraṇā 200
васана (психические потенции), vāsanā 46, 78–82, 372, 396–398, 500, 505
васантотсава, vasantotsava 268
вач, vāc 131, 496
веданта, vedānta 21, 55, 58, 60, 72, 102, 111, 138, 141, 144, 151, 154, 161, 164, 197, 216, 245, 337, 377, 379, 381, 391–392, 412, 420, 435–436, 442, 458, 460, 473, 477–478, 480–481, 501, 504
веды, veda 10, 23, 32, 59, 87, 116, 120–121, 128, 130, 151, 153–154, 163, 182, 195, 241, 282, 310, 327, 340–341, 420, 427–428, 436, 444, 457, 471, 474, 477, 478, 485, 486–487, 494, 501–502, 506, 509
  экстатические элементы в ведах 427
Великая Богиня 194–195, 272, 300, 303–306, 308–309, 311, 456, *см.* Дурга, Шакти
веядди, veyaḍḍi 302
Вибхути-пада 374
вивекаджа, vivekaja 170, 450
вигатакалмаша, vigatakalmaṣa 162
видеха («бесплотные», боги), videha 78, 112–113, 396, 421–422
виджая-калаша, vijayakalaśa 211
виджняна-вада 28, 327
виджняна-вадин, vijñāna-vādin 319–320, 375, 501
видья, vidyā 58, 380
визуализация божественных образов 199, 459
викара, vikāra 66
викшипта (состояние сознания, одновременно устойчивое и неустойчивое), vikṣipta 76, 103–104, 414, 483
вимана, vimāna 209
вимарга, vimārga 148
випака-бала, vipākabala 253
вирья, vīrya 113
висарага, visāraga 148–149
витарка, vitarka 85, 105, 415, 508
вичара, vicāra 105, 415, 508
вишвавит, viśvavit 180
вишнуизм 32, 148, 163, 242, 502
вишуддха-чакра, viśuddha-cakra 225, 462, *см. также* Чакры
Водный символизм 305–306
Возрождение на новом уровне бытия 315, 374
Восхождение в небо 283, 285, 287–288, 290, *см.* Полет мистический
вратья, vrātya 121–123, 296, 329
вратья-стома, vrātyastoma 122, 485
время, kāla 7, 12, 26, 33–34, 45–47, 107, 109, 114–115, 136, 158, 164, 181, 196, 210, 212 (ВКВ), 223, 244, 258–259, 271, 287, 315, 322, 372, 383, 412, 417, 423, 457, 463, 466, 507
  существование во времени 379
  упразднение времени 211, 223, 247, 298
  время в алхимии 259
  выход из времени 48, 109, 178, 180–181, 212, 226, 246–247, 259, 262, 297, 422, 457, 466
врикша, vṛkṣa 64, 231
вритти (состояния сознания), vṛtti 78–79, 112, 396–397, 500
вьютрама, vyutkrama 217
вьюттхана, vyutthāna 112
вьявадана, vyavadāna 245

вьяна, vyāna 122, 127, 329
вьяпти 323–324, 497

Гамана, gamana 289
ганачарийо, gaṇācariyo 182
гандхарва, gandharva 121, 177, 283, 455, 494, 513
гандхари, gāndhārī 221
Гаятри-стотра, Gāyatrī-stotra 486, 509
Гелугпа, Gelugpa 458, 514
гипноз в индийских аскетических традициях 103, 157, 171, 413–414
гипнотический транс, отличающийся от самадхи 22, 103–104, 118, 190, 414
горакхнати, gorakhnātī 269, 272–273
горшок, kumbha 305, 495
грамадэвата, grāmadevatā 304, 305, 313, 361, 465, 495
грихастха, gṛhastha 474
грихини, gṛhiṇī 233
гуны (энергии пракрити), guṇa (ед. ч.) 63–64, 66–67, 76, 159–160, 321–322, 340, 383–386, 440–441, 480–481, 506
гуру (учитель), guru 7, 9, 31, 50, 52–53, 86, 101, 166, 190, 266, 268, 274, 278, 280, 350, 373, 402, 412, 473, 474, 504, 507
  в тантризме 31, 198–199, 211–212, 227, 238, 458

Дакини, ḍākinī 286, 290, 300–302, 360–361
дакшиначари, dakṣināćārī 236, 513
даосизм 90, 92, 241, 405
даршана (взгляд, видение, понимание, точка зрения, доктрина и т. п.), darśana 11, 17–18, 53–54, 59, 75, 120, 153–154, 158, 374–376, 380–382, 392, 394, 436, 439, 476, 477, 501–503
двеша (отвращение к собственному телу), dveṣa 78, 396
действие (смысл действия), karma (от *санскр.* karman)
  в йоге
  в «Бхагавадгите»
дендролатрия 311, 495
джайнизм 11, 53, 182, 276, 302, 328, 374, 455, 475, 477–478, 490
  джайнский тантризм 193, 200–201, 455
  джайнская йога 344, 373
джала-мандала, jalamaṇḍala 224
джапа-йога, japayoga 205
джатиссара, jātissarā 180
джива, jīva 230, 255, 321, 475, 480
дживанмукта (освобожденный при жизни), jīvanmukta 10, 18, 21, 27, 35–37, 71, 114, 167, 249, 255, 264, 270, 281, 297–298, 315, 390, 422, 447–448, 466, 505
дживатма (личная душа), jīvātmā 138, 141, 225, 321, 433
джняна (знание), jñāna 58, 138–139, 163, 192, 380
джняна-деха, jñāna-deha 249, 256
джняна-мудра, jñānamudrā 346, 233, 346
джнянендрия (пять воспринимающих способностей), jñānendriya 64, 384–385
джхайин, jhāyin 170, 173–174, 452
джхана (*пали*, буддийская йогическая медитация), jhāna 27, 167, 169–171, 173–174, 176, 189, 196, 338, 449–450
дивья-деха, divya-deha 249, 256
дивья-чакшус, divyacakṣus 176
дивья-шротра, divyaśrotra 176
дикша, dīkṣā 124, 126, 166, 330
домби, ḍombī 239–240
дравиды 307, 464
  влияние 361–362
  наследие 304
дравья, dravya 253, 319
драконы 362
драштар, draṣṭar 68, 388
дришти, dṛṣṭi 174, 322
дуккхата (*пали*), dukkhatā 177
дурага, dūraga 148–149
Дух 15, 56, 58–60, 62, 66, 68–70, 72, 86–87, 93,114, 131, 136, 145, 168, 179, 189, 262, 266, 278, 298, 301, 314, 316–317,321, 373, 377, 381–382, 385–389, 392–393, 395, 406, 410, 418, 421–422, 435, 448, 451, 454, 457, 480, *см.* Атман, Пуруша
дуккха, duḥkha 61, 327
дхамма (*пали*), dhamma/дхарма (*санскр.*, dharma 166, 174, 186, 191, 453, 514

дхаммайога, dhammayoga 173, 452
дхарана (концентрация, сосредоточение), dhāraṇā 83, 97–99, 102, 105, 109, 156, 196, 198, 200–201, 203, 238, 328, 333, 401, 408–410, 413, 415, 418, 437, 457, 459
в упанишадах 137, 140–141, 145, 433
дхарани (мистическая формула, служащая опорой для концентрации), dhāraṇī 30, 155, 202–204, 341, 346, 459
дхарма (порядок), dharma 36, 108, 131, 158, 160, 228, 360, 438, 440, 444, 474, 475, 478, 486, 491, 500, 505–506, 510
дхарма-кая, dharmakāya 226, 489
дхармалакшана, dharmalakṣaṇa 501
дхарма-мегха-самадхи, dharma-megha-samādhi 108
дхаути (одно из предварительных очищений), dhautī 216–217, 461
дхьяна (медитация, созерцание), dhyāna 27, 83, 98, 102–103, 105, 109, 198, 200–201, 243, 328, 333, 339, 344, 347, 401, 409–410, 413–415, 418, 459
йогическая 83, 99, 100, 105, 365, 507
буддийская 171, 172, 339–340, 449–452, 458–459, 512
дхьяна-йога 142, 433
дыхание 8, 27, 83, 91–92, 94–95, 116, 121, 125, 127–128, 134, 137, 139, 156, 168, 187, 189, 206, 216, 229–234, 238, 242, 244–246, 250, 255, 263, 281, 291, 296, 314, 330, 344, 350–351, 371, 395, 403–405, 407, 424, 427, 431–432, 448, 450, 457, 462, 487, 505, 511, *см. также* Пранаяма
его виды виды 88–90, 225
в ведийской религии 220, 428
пять дыханий 329
йогическая практика 216, 218
в даосизме 90–91, 260, 405–406
в исламе 92–93, 207, 405–406
у исихастов 93–94
«дыхание эмбриона» 90–92
«дыхание эмбриона» в даосизме 90–92, 96, 405
дэва, deva 118, 253, 333, 426
дэви, devī 495
дэва-канья, devakanyā 267
дэватма, devātmā 126

Единение 52, 87, 88–89, 95, 102, 138, 157, 163, 236, 242–243, 246, 273, 404, 414, 505
Единство абсолютное, *см.* адвая
Единство исходное (первичное) 81, 118, 126, 136, 198, 208, 246, 398, 425
Единство человека с мирозданием 238, 244, 377–378 (с мирозданием)

Жар внутренний 228, 292–293, 295–297
магический 37, 124–125, 132, 284, 290–292, 427 (тепло), 428
психический 291 (тепло)
желания 22, 25, 61, 86, 100, 381, 411, 421, 441–442, 448–450, 458, 498, 512
женственности таинства 195, 456
женщина как воплощение Пракрити 237
как воплощение Богини 195, 242
жертвоприношение 122, 124–130, 151, 234–235, 287–288, 355, 425, 427–428, 431, 474, 475, 488, 493–494, 500
внутреннее 24, 127, 428
в «Бхагавадгите» 160, 163, 441
учение о жертвоприношении 182, 508

Закабаленность 383, 390, 466, 504
звуки мистические 142, 202–205, 225, 333, 459
зикр, zikr/dhikr 20, 93, 205–206, 334, 347, 406, 460, 484, 506
змеи, *см. также* Нага, nāga
зоолатрия 308

Ида, iḍā 143, 219, 221–223, 231–233, 242, 245–246, 434, 462
иддхи (*пали* – чудесные силы), iddhi 371, 455, *см. также* Сиддхи
индрия (сенсорная способность), indriya 57, 82, 225, 274, 321, 400, 481, 485, 497, 503
индская доисторическая цивилизация 364, 465
индуизация 120, 129, 144, 152, 194, 456
позднего буддизма 36, 299

автохтонных религий 36, 300, 330–331
инициация 18, 31, 37–38, 52–53, 96, 124, 126, 239–240, 286, 429, 458, 465, 472, 477
в брахманах 126–127
в буддизме 164–167, 191, 453
у аджживиков 185
согласно мандале 209–211
шаманская 280, 287, 429
Маянамати 279–280
иконография тантрическая 198, 201, 237, 344–345, 459–460
иллюзия 29, 55, 69, 71, 72, 75, 289, 294, 336, 365, 378, 382, 388–389, 394, 397, 413, 426, 444, 449, 458, 475, 488, 504–505, *см.* Майя
инверсия как процесс 246, 314
индивидуация через «осознание себя» 65, 385
индуизм 11, 21, 25, 29, 31, 37, 129, 150, 194–195, 228, 264, 268, 302, 304–313, 330–332, 342, 362, 374, 390, 427, 444–445, 456, 464–465, 478, 490, 493, 495, 500, 502, 504, 509, 513–514
интериоризация ритуальная 24, 120, 127–128, 220, 427, 443, 509
исихазм 93–95, 349, 406, 408
ишвара-пранидхана (преданность Ишваре), Īśvarapraṇidhāna 20, 101, 108, 401, 412, 505
иштадэвата, īṣṭadevatā 313, 465
Imago Mundi 212, *см. также* Образ мира

Йога, yoga 6, 8–9, 11, 12, 17, 22, 34–35, 46–47, 51, 57, 59, 60, 62, 64, 66–75, 78, 80–84, 86, 89, 93, 96–97, 100–101, 107–108, 115–118, 120, 124–125, 128, 131, 133, 136–138, 145–148, 150–152, 154–155, 175, 202, 206, 222, 239, 253, 263–265, 269, 274, 279, 281–283, 289, 293–301, 303, 306, 311–312, 314–315, 320, 325, 335, 352, 371–373, 377, 379–382, 384–385, 387, 389–401, 408–409, 411–412, 417, 419, 421, 424, 427–429, 437, 455, 464, 466, 478, 499–502, 506, 510
этимология термина 52, 132–133, 373, 475
инициатический характер 18, 52–53, 118–119, 279, 314, 373–374, 426, 494
философская система 16, 53, *см. также* Йога-даршана
дефиниция у Патанджали 22, 75, 82, 394, 482
в упанишадах 129, 132–133, 429–430, 433
в эпосе 435, 512
в «Бхагавадгите» 152–153, 157–159, 161, 163, 241, 337, 437–445
в буддизме 26
и буддизм 164–165, 173–174, 178, 186, 191, 324, 371, 446
распространение йоги 364
Йога-авачара (учебник индийского мистицизма), Yogāvacara 27, 188–190
(практика) yogāvacara 27, 188
йога-анга, yogāṅga 86, 98, 102, 113, 409
йога-атма, yogātma 429
йога-бала, yogabala 156, 437
йога-даршана, yogadarśana 16, 17–18, 23, 26, 49, 53, 75, 120, 374, 427, 483, 485, 497, 499
йога-деха, yogadeha 281
йога-тантра, yoga-tantra 194, 456
йогачара, yogacāra 27, 187, 193, 501
йогины 8–11, 14, 16, 19 , 23–26, 29–30, 33–35, 37–38, 53, 74, 76–80, 82–90, 95–101, 103, 105–106, 108–109, 110–119, 121, 125, 129, 131, 137, 139–142, 145–146, 148, 151, 152, 154–157, 159–163, 165, 167, 172, 175–177, 182, 193, 196, 200–201, 203, 213–215, 217–219, 222, 226–231, 233, 237–238, 240–241, 243, 246–247, 250, 256, 263–265, 267, 269–270, 276–277, 285–286, 288–291, 295, 297–298, 304, 309, 312, 314–315, 333, 350, 357–359, 372–373, 396–398, 400–405, 408–413, 415–426, 428–429, 432–433, 436–437, 442–445, 447–448, 451, 454–455, 457, 461, 464, 466, 488, 492, 499, 503, 508, *см. также* Факиры
йогины-алхимики 249–251, 254, 352, 458

йогини
участницы тантрических обрядов 237–239
чародейки и волшебницы 300–302, 360, 362
йогический фольклор 281, 329, 432–445
в «Бхагавадгите» 25–26, 157–163, 437–445
в «Мокшадхарме» 152–155, 436
в литературе на пракритах и живых языках 281
в «Катха упанишаде» 132–133, 429–430
в «Майтри упанишаде» 136–138, 430–431
в «Мандукья упанишаде» 134–135
в «Надабинду упанишаде» 139, 141–142, 433
в «Шветашватара упанишаде» 133, 431
йогьята (симпатическое соответствие), yogyatā 61, 68, 97, 382, 388
йони, yoni 162, 208, 224–225, 303–304, 443
йони-мудра, yonimudrā 143, 217, 229, 346, 434, 461, 487
йоништхана 226

Кавача, kavaca 203
кайвалья (абсолютное отрешение), kaivalya 21, 60, 114, 381, 422
кайвалья-пада, kaivalyapada 374
каламукха, kālāmukha 270
кали-юга, kaliyuga 28, 192, 195, 198, 240, 265, 457–458, 486
кальпа 487, 489
кальпана, kalpanā 103, 413, 507
кама, kāma 156
кама-дхату, kāmadhātu 253
камарупа, kāmārūpa 224, 226, 303
канда, kanda 222
канпхата-йоги, kānphaṭayogī 36, 215, 269, 272–273, 276, 357, 460
кантхакупа, kaṇṭhakūpa 110, 418
капала, kāpāla 267–268
капала-бхати (одно из предварительных очищений), kapāla bhāti 216–217, 461
капалика, kāpālika 21, 36, 264–271, 295, 334–335, 355–356, 504
капалини, kāpālinī 267
карагам 305
(инструмент), karaṇa 154
карана-рупа, kāraṇarūpa 226
карма (дело, действие, судьба), им. п. karma от основы karman 17, 25, 51, 56, 58, 69, 79, 128, 158, 159–160, 184, 200, 217, 323, 378–379, 388, 397, 439–441, 461, 475, 477, 494, 500, 506–507
карма-йога, karmayjga 26, 31, 490
карма-марга, karma-mārga 478
кармендрия (пять органов действия), karmendriya 64, 384–385
картар, kartar/картри, kartṛ 61, 382
каруна, karuṇā 245, 327, 513
касина («опоры» медитации), kasiṇa 187–190, 198
кауманек, qaumaneq 293
каумудимахотсава, kaumudīmahatsava 268
кевала-кумбхака, kevalakuṃbhaka 140
кевалатва, kevalatva 137
кешин, keśin (им. п. кеши, keśī) 121, 123, 329
кешур, keśur 301
кладбище 37, 268, 448
клеша («загрязнения» сознания, вызывающие страдания), kleśa 78–79, 100, 174, 350, 396, 482
клишта («загрязненое» состояние сознания), kliṣṭa 79–80
космос 51, 56–57, 66, 72, 79–81, 95, 117, 119, 131, 160, 221, 246–247, 288, 377–378, 386, 392, 397–398, 408, 411, 424–426, 439, 457, 459, 475, 476, 508
космогенез 35, 481, 505
коти, koṭi 180, 489
крипто-буддизм 299, 360
критья, kṛtyā 145
крия, kriyā 76, 238, 337
крия-йога, kriyāyoga 77
крия-тантра, kriyā-tantra 194, 455–456
кродха, krodha 156
кродхавеша, krodhaveśa 212
куладжа, kulajā 300
культурные контакты между Индией и Европой 364
культы

растительные 268, 300, 302, 305, 309, 331–332, 360, 364, 495
кумбхака (задержка дыхания, сохранение воздуха), kumbhaka 90, 122, 227–228, 231–232, 333, 346, 404, 463
Кумбха-мата, Kumbhamātā (*санскр.*)/Кумбаттал, Kumbāttāl (*тамил.*) 305
кундалини (космическая энергия, пребывающая в каждом человеке), kuṇḍalinī 31–32, 143, 216, 221 (энергия), 222, 224, 226–230, 239–240, 242–243, 246, 328, 434, 462–463, 492, 511
кутичака, kuṭīcaka 147
кухут, kūhūṭ 221
кхана (*пали*), khaṇa/кшана (*санскр.*), kṣaṇa 181, 327
кханика-питти, khanikā-pītti 189
кхечари-мудра, khecarīmudrā 141, 143, 228–229, 434
кшипта (неустойчивое состояние сознания), kṣipta 76
кшипта-викшипта, kṣipta-vikṣipta 82, 483

Лабиринт 30, 208, 210, 213
лагхима, laghimā 289
лал, lāl 301
лалана, lalanā 223, 232
лангала, lāṅgala 307, 363
лакулиша, lākulīśa 270
лаулики-йога, laulikī-yoga 217, 461
лайя-йога, laya-yoga 31,139, 432, 511
ламы (чародейки) 300–301
лила 242, 473
лингам, liṅgam 79, 225, 232, 267, 273, 307, 357, 482
как «тонкое тело» (линга шарира, liṅga śarīra) 79, 397, 482, 505
лобха, lobha 156
логика (в санкхье и йоге), anumāna-vāda 322–323
логос 30, 59, 131
локанатха, lokanātha 204
локаята, lokāyata 60, 181, 268, 320, 356, 502–503
лотос сердца 98–99, 127, 142, 410, 434, 507
лули, lulī 267
любовь мистическая 242–243

Магадха, māgadha 122–123, 235
магия и йога 144, 252
в «Ригведхане» 144–146
мадхьямака 28, 30, 193, 197, 245, 455, 501, 512–513
мадхьямарга 222
мадья 513
майтхуна (мистическая эротика), maithunā 9, 32, 229, 233–234, 236–241, 243–244, 264, 350, 463, 513
майя (иллюзия Творения), māyā 9, 11, 17–18, 47, 51, 60, 72, 220, 255, 381, 392, 473, 485, 502, 504
ма-кара, ma-kāra 240
мали, malī 266
манана, manana 243
манас (ум, «внутреннее чувство»), manas 64–65, 84, 123, 145, 225, 227, 290, 384–385, 481, 483, 485, 503
манаш-чакра, manaścakra 226
мандала, maṇḍala 30–31, 199, 201, 207–214, 226, 341, 344, 347–348, 491, 514
манипура-чакра, maṇipūra-cakra 219, 224, 231, 462
манса 513
мантра (священная формула), mantra 30, 33, 140, 146, 149, 186, 191, 196, 200, 202–205, 212, 226, 231, 277–278, 299, 331, 341, 346–347, 457, 459, 486, 490, 506, 514
мантра-йога, mantra-yoga 139, 432, 511
мантраяна, mantrayāna 20, 202–203, 205, 282, 459–460
манчо, mañco 302
манью 496
марути-дхарана, mārutī-dhāraṇā 200
Матери религия 29, 195, 313, 456–457, 465, *см. также* Шакти
матра, mātrā 90, 139
матра-прамана, mātrā-pramāṇa 90
матрика, mātṛkā 205
матсья, matsya 240, 513
мауна, mauna 155
махабандха, mahābandha 202
махабхаша, mahābhāṣa 230
махаврата, mahāvrata 122–123, 235
махаджняна 279
махамудра 233
махапантха 222

махапралая, mahāpralaya 56, 65, 378, 385, 481, 486
махараджас, mahārajas 143, 434
махасамая, mahāsamaya 230
махасиддха (обладающий сверхъестественными силами/возможностями), mahāsiddha 21, 110, 239, 270, 419
махасукха 223, 243, 245
махат (энергетическая масса), Mahat 63–64, 154, 323, 384–385, 435, 481, 503
махаяна 30, 144, 264, 471, 489, 491, 513–514
медитация буддийская 27–28, 49, 168, 170, 187, 190, 293, 448–449
медхра, meḍhra 229
медхрадхара, meḍhrādhāra 224
Меру-данда, Merudaṇḍa 220, *см. также* Ось мира, Axis mundi
металлургия и алхимия 253–254, 261, 355
милость (Ишвары) 105, 415
миманса 322, 347, 478, 501
мимесис 20
Мировая душа 16
Мировая ось 130, 220, 482, *см. также* Скамбха
Мировое дерево, Arbor Mundi 287
Мировой столп 130–131, 287
мистика 24, 44, 58, 118, 412, 467
буддистская
вишнуитская
мистическая физиология 95, 139–140, 144, 190, 206, 219, 408, 432, 492
митхуна, mithuna 236
мокша (освобождение, абсолютная свобода), mokṣa 35, 51, 53, 57, 73, 85, 139, 326, 374, 378, 392, 477, 479, 501, 504, 506, *см. также* Мукти
мораль 70, 193, 385, 395, 448, 455
моха, moha 174
Мохенджо-Даро 296, 299, 307–308, 310, 327, 345, 364, 471, 495
мрита-асана, mṛtāsana 216, 328, 492
мудга, mudga 513
Мудра (ритуальное положение рук), mudrā 141, 198, 201, 202, 212, 216, 223, 226, 228–229, 240, 267, 341, 345–346, 459, 463
мудра (супруга йогина) 238–239, 350
мудха, mūḍha 76
мукта 142, 321, 433
мукта-асана, muktāsana 216, 328, 492
мукти (освобождение, абсолютная свобода), mukti 51, 57, 70–71, 75–76, 151, 227, 378, 390–391, 394–395, 430, 500
мулабандха, mūlabandha 202
муладхара-чакра, mūlādhāra-cakra 219, 224, 226, 229, 462, 514
Мунда влияние 304–305, 307, 363–364, 464
муни, muni 161, 162, 288, 296, 443, 512
в «Ригведе» 121, 146
Mango trick («трюк с манго») 290, 294

Набхичакра, nābhicakra 110, 418
набхиштхана, nābhiṣṭhāna 224
нага/наги, nāga, nāgī 199, 253, 276, 306, 362
нади (каналы, нервы, артерии), nāḍī 31, 99, 140, 143, 217, 219, 221–223, 227, 434, 461–462, 482, 484
найика (женщина, участвующая в обряде), nāyikā 243–244
найратмья, nayātmya 233, 238–239
натха, nātha 246, 255, 270–271, 276–278, 281, 504–505
наули (одно из предварительных очищений), nauli 216–217, 461
неведение метафизическое 55, 57, 59, 62, 66, 73, 78 , 80, 377, 374, 377–378, 380, 383, 386, 388, 391–393, 398, *см. также* Авидья
негативное отношение к жизни и космосу 56, 377
необусловленное в учении Будды 447, *см. также* Сахаджа
нети, neti (очищение) 216–217, 461
Нети! Нети! – Neti! Neti! 56, 60, 167, 377–378, 448, 502, 513
ниварана, nivāraṇa 170
нивритти, nivṛtti 232, 245
нидана, nidāna 232, 498
нирбиджа самадхи (самадхи «без семени»), nirbīja samādhi 107, 112, 417, 421
нирвана, nirvāṇa 17, 26, 33, 51, 53, 73, 162, 164–168, 170, 173–175, 177, 181, 185–186, 188, 191–192, 211, 223,

232–233, 237, 243, 245, 247, 267, 288, 338, 347, 374, 393, 443, 446–448, 452–453, 463, 475, 478, 489, 491, 501, 505, 512–514
нирвана-чакра, nirvāṇacakra 225
нирвитарка самадхи (энстаз через прямое восприятие объекта), nirvitarka-samādhi 105–107, 415–416
нирвичара самадхи (надрефлексивная стадия самадхи), nirvicāra-samādhi 105, 107, 415, 417
нирмана, nirmāṇa 253
нирмана-кая, nirmāṇakāya 226, 228
нирмитта, nirmitta 190
ниродха (окончательное прекращение всякого психоментального опыта), nirodha 114, 187, 422
ниродха-самапатти, nirodhasamāpatti 175
нируддха («полностью подавленное»), niruddha 76
нитья, nitya 61, 321
ниччхата 167
нишкама, niṣkāma 148
нияма (йогическая дисциплина), niyama 24, 83–84, 137, 148, 333, 401
нияти (рок, судьба), niyati 184, 185
ньяса, nyāsa 30, 146, 198, 201, 238
ньяя, nyāya 59–60, 322–324, 381, 478–479, 501

Образ Мира 208
обряды 122–124, 132, 145, 149, 166, 185, 196, 209–210, 212, 234–240, 244, 256, 264, 267–268, 270, 275, 283, 285–288, 304
  ненужность обрядов для достижения освобождения 457–458
обусловленность человеческого существования 13–14, 19, 45–46, 58, 62, 371–372, 408, *см. также* Закабаленность)
огонь, agni 130, 132, 189, 234
  власть над огнем 124, 283, 290, 292, 295, *см.* Шаманизм
оккантика-питти, okkantikā-pītti 189
ОМ (священный слог), om 85, 90, 155, 202, 222, 225, 227, 331–332, 437, 514
  в «Йога-сутрах»
  в упанишадах 135, 137, 141–142, 431–434, 511
опыт мистический 135, 158, 173, 381, 431, 452, 511
оргии валлабхачарьев 268, 356
освобождение 7, 10, 18, 21–22, 27–28, 30, 32, 35, 37–38, 51, 57, 60, 62–63, 67, 70–71, 73, 75, 78, 81, 83, 100–101, 112, 114, 118, 132–134, 137, 144, 147, 152, 158–159, 164, 167, 177, 187, 196, 255, 264, 287–288, 290, 298, 321, 324–325, 357–358, 373–374, 378–381, 383, 387, 390–396, 398, 401, 403, 405, 408, 412, 414, 420, 422, 425-426, 429, 431, 434–435, 438–439, 448, 452–454, 457, 458, 466, 474, 477–478, 483, 489, 491–492
  посредством знания в упанишадах 388, 429–430, 504, *см.* Мокша; Мукти
  посредством самадхи 297
освобожденный при жизни 71, 393, 426, 447, 496, 505, *см. также* Дживанмукта
Ось мира, Axis munda, *см. также* Меруданда
отрешение 408, 419, 424
  магический смысл 419
офиолатрия 362, 499
очищение в хатха-йоге 216–217, 461
ошадхи 253, *см.* Аушадхи

Пада, pāda 135, 374
падма, padma 232, 238
падма-асана (поза лотоса), padmāsana 87, 139, 143, 216, 402, 432, 483, 487, 492, 511
паква, pakva 281
  важность памятования для буддистов 179
пандит, paṇḍita 154
панчаратра, pañcarātra 163, 186, 193, 337, 455, 505
панчататтва, pañcatattva 240, 513
парабрахман, parabrahman 141–142, 433
паравритти, paravṛtti 212–213, 341
парада, parādā 255
парадокс самадхи 425, 432
паракийа рати, parakiyā rati 242
параману (атомы), paramāṇu 64, 384
параматма, paramātmā 138, 141, 148, 433
парамахамса, paramahaṁsa 147, 487

парамешвари, parameśvarī 143, 434
парамукта, paramukta 255
парастри, parastrī 240
парачитта-джняна, paracittajñāna 176
париббаджака (*пали*), paribbājaka/паривраджака (*санскр.*), parivrājaka 28, 167, 182–183, 340, 447, 488, 513
паринама (эволюция), pariṇāma 63–64, 66, 185, 384–386
патигха (*пали*), paṭigha 171
пашубхава, paśubhāva 240
пашупата, pāśupata 270
пингала, piṅgalā 143, 149, 219, 221–223, 231–233, 242, 245–246, 434, 462, 482
питабдхи, pītābdhi 305
питха (место паломничества), pīṭha 215, 303, 361
питха-стхала, pīṭhasthala 304
погребение аскетов 357–358
познание
  метафизическое 58, 73, 75, *см. также* Видья; Джняна; Праджня
  полученное в результате пробуждения 69–70
  прежних рождений 26, 108, 417–418, 508
поклонники экстаза в «Ригведе» 120–121, 124, 146, 219, 296, 329, 427
полет мистический 35, 284, 287, 289–290, 294, 352
правритти, pravṛtti 76, 232, 246
прадакшина, pradakṣiṇa 212
праджня (мудрость), prajñā 58, 97, 113–114, 135, 173–175, 223, 232–233, 242, 245, 422, 452–453, 476, 505, 513
праджня-бала, prajñā-bala 178
праджня-вимукта, prajñā-vimukta 175
праджняпарамита, prajñāpāramitā 30, 204, 491, 514
пракрити (природа, материя, первооснова), prakṛti 11, 20, 22–23, 33, 54, 56, 59–64, 66–73, 76, 79–80, 84, 100–101, 107–108, 112, 114, 154, 159, 162, 195, 232, 237, 246, 249, 314, 316–317, 324, 376, 378, 381–382, 384, 386–388, 390–392, 397–398, 411, 417, 421–422, 435, 440, 444, 457, 466, 477, 479–481, 500–501, 503, 506
пракритилая, prakṛtilaya 112–113, 421–422, 508
пракхья, prakhyā 76
прама, pramā 145
прамана, pramāṇa 153, 322, 323
прана, prāṇa 122, 137, 149, 223–225, 227, 230, 233, 246, 296, 329–330, 462
прана-агнихотра, prāṇāgnihotra 127, 428
пранаяма (контроль над дыханием), prāṇāyāma 19, 23, 83, 86, 88–90, 93, 95–96, 99–100, 116–117, 122, 127–128, 132, 134, 137, 139, 142–143, 145, 148, 161, 163, 168, 183, 188, 201, 203, 223, 238, 247, 250, 281, 296–297, 314, 333, 344, 346, 401, 403–408, 410, 424, 428–429, 431–432, 434, 443, 445, 448, 465, 509, 511
  в «Йога-сутрах»
  в даосизме 90
  в «Йога-таттва упанишаде» 139
  в хатха-йоге 88–90, 201, 216–218, 461–462
пратилома (*санскр.*), pratiloma/патилома (*пали*), patiloma 109, 180
пратьекабудда 180
пратьякша 322
пратьяхара (отвлечение чувств от внешних объектов), pratyāhāra 83, 97–98, 116, 132, 134, 140, 148, 216, 333, 401, 408–409, 424, 429, 431, 506
пратьяя, pratyaya 109, 326, 417, 508
према, premā (от *санскр.* preman) 242
притхиви, pṛthivī 140, 496
прорыв 15, 52, 106, 117, 242, 423
психоанализ 31, 80–81, 181, 372, 398–399, 483
пуджа, pūjā 145, 244, 302, 304, 312, 332, 362, 464
пуджари, pūjārī 272
пул, pul 301
пумшгали, pūṃścalī 122, 123, 235
пурака (вдох), pūraka 90, 122, 333, 404
пурахсарах, puraḥsarāḥ 154
пурванирваса-анусмрити, pūrvanirvāsānusmṛti 176
пуруша (дух, я), puruṣa 11, 20, 22–23, 54–55, 58, 60–61, 63, 66–72, 75, 80–81, 97, 100–101, 104, 107–108, 112, 114–115, 118, 139, 141, 146,

152, 165, 195, 223, 233, 237, 321–322, 336, 376–377, 380–383, 385, 387–392, 395, 398, 408, 411, 414, 417, 421–423, 426, 433, 446, 457, 475, 476–482, 485, 501, 503–504, 507
путь спасения 154, 238, 376, 388, 513
«легкий путь» в тантризме 196
«срединный путь» в тантризме 223
пуша, pūṣā 221
пхала-тришна (жажда плода деяний), phalatṛṣṇā 81, 398
пхала-тришна-вайрагья (отказ от плода деяний), phalatṛṣṇāvairāgya 161, 442
пхенапа, phenapa 147

Рага, rāga 78, 396
рага-чарья, rāgacaryā 197
раджа (страсть, привязанность), raja (от *санскр.* rajas)
раджа-йога, rājayoga 31, 139, 477, 511
раджас (гуна), rajas 63–64, 66, 76, 136, 143, 223, 225, 232–233, 238, 301, 383–385, 481, 503
рай 8, 29, 210, 259, 289, 491–493
ракша, rakṣa 203
расамандали, rāsamaṇḍalī 268, 356
расана, rasanā 223, 233
расаяна, rasāyana 252, 254–256
реальность мира для санкхьи и йоги 55, 377
регрессия (как процесс) 246, 281
реинтеграция 423–425
речака (выдох), recaka 90, 98, 122, 333, 404
риддхи-бала, ṛddhibala 253
рита, ṛta 292, 494, 496
рита-амбхара-праджня (способность к абсолютному познанию), ṛtāṃbharā prajñā 107, 417, 508
риши, ṛṣi 27, 127, 129, 131, 134, 148, 158, 250, 289, 323, 352, 419, 428, 477, 486, 494
роль Ишвары в классической йоге 100, 400–401, 408, 443, 507
ртуть
роль ртути в алхимии 250, 252, 254–255, 258, 353
рудра, rudrā 301
рупа, rūpa 97, 110, 409
Rope trick (трюк с веревкой) 284–285, 287, 294, 359

Са-алямбана самадхи, sālambana samādhi 107
сабиджа самадхи, sabīja samādhi 107
савитарка самадхи (энстаз через концентрацию на одном объекте), savitarka samādhi 105–106, 415–416
савичара самадхи (рефлексивная стадия самадхи), savicāra samādhi 105, 107, 415–416
садхака, sādhaka 29, 33, 199–200, 224, 238
садхана (осуществление, реализация), sādhana 194, 196–199, 201, 210, 215, 220, 226–227, 231–232, 237, 243, 247, 457–460, 504
садхана-пада, sādhanapada 374
сакасанни, sakasañnī 172
сакральный центр (продвижение к нему) 212, 214
сакшин («свидетель»), sākṣin 60, 71, 381, 391
саламбана, sālambana 109
сам (пуруша, атман)
сама вамадевья, sāma vāmadevya 236
самадх (могила йогина), samādh 273, 303
самадхи (энстаз, соединение, целостность), samādhi 27, 35, 75, 77, 83, 98, 101–102, 104, 106, 108–109, 112–113, 117–118, 136, 141, 155, 162, 273, 277, 296–298, 327–329, 333, 395, 400–401, 409, 412–416, 418–420, 422–423, 425–426, 437, 443, 507
«без опоры» 104, 107–108, 112, 421
в классической йоге 297, 413, 421, 453
не является гипнотическим трансом 103–104, 414
может быть вызвано Ишварой 100–101, 411
«с опорой» 104, 107, 109, 112, 414, 417, 420–421
парадоксальный характер 115, 117, 141, 433
в буддизме 103, 170, 175, 338–339, 453, 513
библиография 328

самадхи-бала, samādhibala 253
самадхи-пада, samādhipada 374
самана 127, 329, 339, 489–490
самапатти (духовные упражнения), samāpatti 27, 105–106, 239, 328
в классической йоге 416
в буддизме 167, 171–172, 174–175, 192, 339, 450, 452
самараса (опыт Единого), samarasa 233, 238, 244–245, 255
самбхакта, saṃbhakta 149
самбхога-кая, saṃbhogakāya 226
самдхья 138
сампрадая, saṃpradāya 239
сампраджнята самадхи (дифференцированный энстаз, самадхи «с опорой»), saṃprajñāta
samādhi 104–107, 112, 114, 172, 328, 414–418, 420–422, 451
самхита, saṃhitā 236, 337, 509
сандха-бхаша, sandhā-bhāṣā/сандхья-бхаша, sandhyā-bhāṣa 33, 230–231, 349
санклеша, saṅkleśa 245
санкхья, sāṅkhya/sāṃkhya 18, 21, 54, 57–60, 62–76, 78, 100–102, 107–108, 114, 127, 148, 154, 161, 195, 315, 321, 335–337, 379–395, 411, 417, 422, 436, 442, 446, 457, 466, 477–478, 481, 484, 501–502
значение термина 54, 316, 376, 478, 501
происхождение идей
хронология текстов 316–319, 376
история текстов 316–319, 376
издания текстов 316–319
в «Махабхарате» 152–153, 435–436
связь с йогой 18, 19, 54, 324, 333, 376–377, 380,
связь с буддизмом 72, 173, 324–325, 327, 446
критика санкхьи ведантой
библиография 316, 468
санньяса (отказ), saṅnyāsa/saṃnyāsa 138–139, 155, 436
санньяси, saṅnyāsī/saṃnyāsī 89, 138, 263, 266, 273, 277, 334, 357–359, 474
сансара (воплощение), saṅsāra 11, 21, 25, 33, 37, 46, 52, 78, 213, 226, 245, 396, 447, 474, 478–479, 490–492, 498, 500, 505, 508, 513
санскары (действия бессознательного), saṅskāra 46, 82, 105, 108–109, 112, 325, 372, 400, 415, 417–418, 421, 498, 500, 508
устраняемые посредством самадхи 105, 414
сантоша, saṅtoṣa 84–85, 483
санъяма, saṅyama 102, 108–110, 112–113, 116, 409, 413, 417–419, 421, 424, 508
определение 98, 409
как порождающее сиддхи
саранга, sāraṅga 148
сарва-артхата, sarvārthatā 82, 104
сарга, sarga 65
сат, sat 60
саттва (гуна), sattva 22, 63–64, 66, 68, 76, 107, 112, 322, 383–385, 387, 421, 477, 481, 503
сатья (правдивость), satya 83, 401
сахаджа (необусловленное), sahaja 233, 244, 245, 298
сахаджа-ананда, sahajānanda 232
сахаджия, sahajiya 32, 143, 215, 243, 271, 351, 504–505
сахасрара, sahasrāra 143, 222, 246, 434
сахасрара-чакра, sahasrāra-cakra 225, 226–228, 243, 462
саччидананда, saccidānanda (sat + cit + ananda) 60, 381
свадхиштхана чакра, svādhiṣṭhāna-cakra 219, 224, 226, 462
свакия 242
свапна, svapna 156, 484
свара, svara 232
сварупа, svarūpa 103, 106, 245, 325, 413, 507
свет внутренний 293
световые явления
свидетель, *см.* Сакшин
семени мужского возвращение 117, 229, 234, 246, 281, 314, 462, 465
в Индии
в Китае
семени мужского удержание 90, 140,143, 202, 350
сиддха, siddha 111, 270, 271, 274, 275–278, 281–282, 317, 419
84-е сиддха 265, 269–270, 357
сиддха-асана, siddhāsana 139, 142–143, 333, 432, 499, 511

сиддха-деха, siddha-deha 249, 256
сиддха-питха, siddhapīṭha 304
сиддхи (*санскр.* чудесные способности), siddhi/*пали* – иддхи, iddhi 23–24, 27, 31, 35, 86, 91, 108, 110–112, 121, 140, 148, 151, 175, 196, 201, 204, 240, 251, 264, 267, 273, 293–294, 296, 298, 303–304, 328–329, 340, 352, 402, 417, 432, 499, 505
в «Йога-сутрах» 108, 109, 157, 289, 417–420
список восьми махасиддхи
в «Йога-таттва упанишаде» 140–141, 432
в «Ригведхане» 144
в буддизме 176–178, 187, 453–455, 458
в хатха-йоге 216–217
алхимические 249, 253, 254
факирские 284
симпатическая связь между человеком и космосом 56, 66, 256, 386
симха-асана, siṁhāsana 139, 143, 211, 432, 511
Скамбха (Мировая ось, «столп», уподобляемый Брахме), Skambha 130, 131, 486
скандха 245, 500
слоги мистические 206, 459
слуховые явления мистические, *см.* Звуки мистические
смерть для мирской реальности 466
за которой следует возрождение 53, 374, 426, 465–467
инициатическая 465–466
победа над смертью 298, 460
смрити (памятование), smṛti 108, 113
совокупление сакральное, *см.* Майтхуна
совпадение противоположностей 14, 29, 32, 118, 425, 434, 450, 463, *см. также* Сочетание противоположностей
сознание 14, 20–22, 28, 30–31, 33, 48, 52, 62, 66, 70–71, 73, 75, 79, 86, 89, 99, 116, 137,151,172, 191, 208, 214, 220, 256, 286, 314, 320, 372, 384, 388, 394, 397–398, 400, 402–403, 407–410, 413–417, 421–422, 424–426, 448–451, 454, 459, 466, 473, 476, 478–484, 491–492, 500–501, 503–508, 513
сознание-свидетель 372, 479, 496
состояния сознания 15, 60–61, 68, 70, 72, 76, 80, 88, 99, 107, 135, 139, 169, 183, 230, 382, 384, 387, 391, 397, 403–404, 410, 431, 460, 479, 482 , 507, *см. также* Читта-вритти; Читта-бхуми 395
космическое (состояния) 203
сома, soma 124–125, 127, 255, 427–428, 486, 509
сома-чакра, somacakra 226
сомнение (беспокойство, вызванное страданиями бытия) 401
сон гипнотический 190, 451
сосредоточение 328, 447, *см. также* Дхарана
на одной точке 82–83
сотериология как цель метафизики 380
сочетание противоположностей 235–236, 242, *см. также* Совпадение противоположностей
спуск в подземный мир 284, *см. также* Шаманизм
Средина мира 122, 130–131, 208, 210, 212, 289
сришти, sṛṣṭi 57, 378, 479, 487
страдание бытия 57, 69
отрицание его реальности 19, 69, 393
ступа, stūpa 360–361, 452, 489, 513
ступа-прасада, stūpaprasāda 221
стхити, sthiti 76
стхула, sthūla 106, 415, 482
стхула-бхута (молекула), sthūlabhūta 63–64, 384
сукта, sūkta 146
сукха, sukha 61
сукшма, sūkṣma 107, 417
сутра, sūtra 70, 85, 174, 374–375, 390, 404, 453, 477, 482–484, 504, 506
сушумна, suṣumṇā 31, 99, 137, 143, 221–224, 227, 229, 233, 246, 434, 462
сушупта, suṣupta 135,139, 484
«схоласты» буддийские 173, 174, 179, 186, 320

Тайный язык 434, 462, см. *также* Условный язык
тамас (гуна), tamas 63–64, 66, 76, 136, 232, 383–385, 481, 503
танматра (тонкий элемент), tanmātra

63–66, 107, 384–385, 417, 481, 503
тантра, tantra 9, 20, 30–32, 77, 193, 341, 396, 434, 455–456, 460, 504–505
тантризм 24, 28–31, 34, 49, 53, 78, 87, 90, 99, 117, 122, 124, 128, 139, 141–143, 146, 148, 157, 186–187, 190, 192, 195, 196, 198, 200–202, 207–209, 214–215, 217, 219, 221, 228, 231, 234, 237, 239–240, 243, 245, 247, 251–252, 254–255, 263–265, 270–272, 276, 281–282, 286, 290–291, 295, 300, 320, 329, 331, 336, 342–343, 346, 351, 356, 360–361, 365, 428, 433, 455–456, 458–462, 472, 487, 492, 504, 513–514
буддистский 29, 193–194, 202, 215, 223, 226–227, 243, 505
литература о тантризме 341, 469
иконография тантризма 201, 205, 344, 455, 459–460
тапас (аскетизм), tapas 24, 75, 76, 84–86, 111, 123–125, 127, 132, 163–164, 183, 291, 296, 394–395, 419, 427–429, 436–437, 496
в «Йога-сутрах» 419, 483
в брахманах 428
в «Махабхарате» 155, 163
критическая библиография 330
тапасвин, tapasvin (им. п. tapasvī) 24, 125, 146, 428
тарка, tarka 137, 153, 487
таруни, taruṇī 233
таттва, tattva 97, 110, 154, 224, 226, 314, 321, 323, 409, 435, 466, 514
таттва-джняна, tattva-jñāna 154, 435
теджодхату, tejodhātu 189
телеология мироздания 78
тело 9, 11, 18, 30–31, 34–36, 57, 67, 71, 78, 83–84, 86–87, 92, 95, 98–99, 103, 108–110, 115–117, 121, 126, 131, 132, 134, 136, 139–144, 146, 151, 155, 157, 162, 166–169, 173–174, 177, 187, 189, 191, 196, 198, 201, 207, 213, 220–221, 224, 226–228, 230, 233, 238, 240, 242, 249–250, 255–256, 260, 262, 266, 275, 277–278, 280–281, 283–287, 289–291, 293–294, 298, 303, 314, 329–330, 333, 336, 350, 358–359, 378, 387, 390, 396, 400, 402–403, 405, 409–410, 418–419, 422–424, 429, 431–434, 436, 444, 449, 452, 454, 457–458, 465, 475, 476, 478, 480–481, 483, 485, 488, 493, 499, 505, 508, 511
апология в хатха-йоге 214–215, 460–463
тело Будды 28, 186, 191, 452
«тонкое тело» 99, 113, 205–206, 213, 219, 221, 222–224, 226, 249, 422, 459, 462, 505
«тело славы» 249, 255
«космизация» человека посредством йоги 117, 247, 424–425
тиртханкара (*санскр.*), tirthankara/титтхакаро (*пали*), titthakāro 182, 184, 345, 490
тратака (одно из предварительных очищений), trāṭaka 216–217, 461
тумо, gtûm-mö (*тибетск.*) 291
три буддистские драгоценности 199
трюк с веревкой, *см.* Rope trick
трюк с манго, *см.* Mango trick
турия (каталептическое состояние), turīya 88–89, 98, 118, 136, 139, 142, 340, 404, 426, 484
тхера, thera

Уббега-питти, ubbega-pītti 189
уггаха-нимитта (*пали*), uggaha-nimitta 190
удана 329
удержание дыхания 350
в брахманах 125
удержание семени 350, 487
в упанишадах 434
в тантризме 233, 434
уджана-садхана («движение против течения»), ujāna-sādhana 246, 281
ульта, ulṭā 246
ульта-садхана («движение против течения»), ulṭā-sādhana 281
унмани, unmanī 142, 433
унматтака, unmattaka 14
упадхи (иллюзорная связь), upādhi 68, 388
упанишады, upaniṣad 24–25, 32, 45, 56–57, 69–70, 87, 98, 121, 127–129 , 130–139, 141, 143, 152–154, 161, 162, 164–165, 182, 197, 234, 236, 320–321, 327, 332–333, 336, 338,

340, 371, 375, 377, 388, 402, 428–429, 431, 433–436, 443–444, 446, 448, 458, 471, 487, 493–494, 501, 508
издания 332–333, 432
библиография 332–333
йогические 24, 138–144, 432
упапитха, upapīṭha 215
упая, upāya 28, 112, 223, 232–233, 242, 245, 421, 505
упая-пратьяя («искусственный» метод достижения самадхи), upāyapratyaya 113, 421
условный язык (тайный язык) 230, 349
Ушнишака-мала, uṣṇīṣakamala 226, 228

Факиры 37, 124, 250, 263, 284, 291, 312, 358, 405, 499, *см. также* Йогины
физиология мистическая 90, 143, 222, 428
«тонкая» 31, 99, 142, 246, 434–435
в даосизме 405
в «Йога-таттва упанишаде» 140, 432
в «Дхьяна-бинду упанишаде» 142–143
в хатха-йоге 462

Хамса, haṁsa 147–148, 487
Хараппа 13, 37, 307, 310–311, 345, 364, 464, 471
хастиджихва, hastijihvā 221
хатха-йога, hathayoga 11, 31, 77, 85–86, 88, 90, 139, 201, 215, 217–219, 221, 232–234, 237, 243, 246–247, 249, 252, 255, 269–271, 278, 281, 298, 320, 327–329, 346, 351, 401, 404–405, 432, 446, 460–461, 487, 511
происхождение 215–216
литература 87, 348
тексты 77, 86, 90, 216, 469
хинаяна, hīnayāna 33
хираньягарбха (Золотой зародыш), Hiraṇyagarbha 422, 476, 485, 508

Царь
«царский» символизм

Чайтанья, caitanya 216
чайтья 302, 360–361
чакра (круг, центр), cakra 32, 98, 131, 143, 219, 221, 224–229, 243, 349, 410, 433, 462, 472, 482, 492, 514
чакравартин, cakravartin 209
чакра-пуджа, cakra-pūjā
чандраяна, cāndrāyaṇa 147, 483
чарвака 180, 323, 502–503, 513
чарья, caryā 231–232, 239, 337
чарья-тантра, caryā-tantra 194, 455–456
черепов культ 355
чиначара, cīnācāra 241
чинмая, cinmaya 256
чит, cit 60
читрини, citriṇī 222
читта (сознание, разум), citta 97–99, 105–107, 112, 230, 245, 408–409, 415–417, 479, 483, 485
читта-бхуми (состояния сознания), citta-bhūmi 76
читта-вритти (изменение состояний сознания), cittavṛtti 76–80, 83, 97, 395–398, 409, 479, 485
читта-вритти-нироджа, cittavṛttinirodha 97, 153, 409
читта-санграха, cittasaṅgraha 174, 453
чудесные способности, *см. также* Сиддхи
«Чудо с манго» (Mango trick) 277, 294

Шабаротсава, śabarotsava 300
шабда, śabda 137, 225, 334
Шабда-Брахман, Śabdabrahman 227
шакта, śākta 256, 297
Шакти (Женское божественное начало), Lakti
шактизм 268, 272, 300, 495, 504–505
шактимарга 222
шакти-пуджа, śaktipūjā 267
шама, śama 25, 158, 439
шаманизм 10, 22, 31, 35, 122, 124, 207, 228, 283, 286–289, 297–298, 303, 313, 352, 465, 494, 504, 506
и йога 282–284, 294–295
шамбхави 222
шанкхини, śaṅkhinī 221
шанти, śānti 293
шарира, śarīra 64
шастра, śāstra 137, 155, 274, 435, 437, 483
шат-чакра-бхеда 240
шат-чакра садхана, ṣaṭcakra sādhanā 229
шауча, śauca 84–85

шикша, śikṣā 238
шиткрама, śitkrama 217
шмашана, śmaśāna 221, 265, 267
шраддха, śraddhā (вера) 77, 113, 396, 496
шраманака, śrāmaṇaka 147, 487
шриянтра, śrīyantra 208
шрути (доктрина, священное писание), śruti 70, 153, 335, 390, 508
шуддха, śuddha (255) 266, 321
шукла, śukla 143, 321, 434
шунья, śūnya 197, 199, 216, (шуньята) 204, 227, 232, 238, 245, 344, 360, 458, 513–514
шуньявада 326–327
шучи, śuci 61

Экагра (состояние сосредоточенности сознания), ekāgra 76
экаграта (концентрация на одном объекте, букв. «на одной точке»), ekāgratā 82–83, 86–88, 95–98, 103–104, 109, 116–117, 309, 314, 327, 400, 403, 408–410, 414, 418, 424–425, 465, 483, 507
экаджата, ekajāta 204
экаришья, ekaṛṣya 148
эликсир алхимический
энстаз 35, 75, 88, 98, 102–105, 108, 111–115, 118, 171, 297, 313, 413–415, 450, 465, 484–485
эротика мистическая 32, 78, 234, 505, *см. также* Майтхуна
в даосизме

Юганаддха, yuganaddha 245
юпа, yūpa 287, 294
ююкшат, yuyukṣat 155

Якша (м. р.)/якшини (ж. р.), yakṣa/yakṣinī 301–302, 333, 336, 360–361, 495
яма (сдерживание, обуздание), yama
в йоге 83, 137, 148, 333, 401
Бог смерти 132
янтра, yantra 208
яти, yati 155, 334, 357, 437
Яшасвини, yaśasvinī 221

СОДЕРЖАНИЕ

Н. А. Канаева. От редактора 5
А. В. Пахомов. Мирча Элиаде: йогин и исследователь йоги 7

ЙОГА. БЕССМЕРТИЕ И СВОБОДА

Перевод с французского
А. Л. Антипенко

ПРЕДИСЛОВИЕ 43
Глава I. УЧЕНИЕ ЙОГИ 51
Предпосылки 51
Уравнение: страдание = существование 57
Дух 60
Первичная субстанция 63
Взаимоотношения материи и духа 68
Как возможно освобождение? 71
Структура психического опыта 75
Подсознание 78
Глава II. ТЕХНИКА ДОСТИЖЕНИЯ АВТОНОМНОСТИ 82
Сосредоточение внимания «в одной точке» 82
Йогические позы (асаны) и контроль над дыханием (пранаяма) 86
Экскурс: пранаяма за пределами Индии 90
Йогические «сосредоточения» и «медитация» 95
Значение Ишвары 100
Энстаз и гипноз 102
Самадхи «с опорой» 104
Сиддхи, или «магические способности» 108
Самадхи «без опоры» и конечное освобождение 112
Реинтеграция и свобода 115
Глава III. ЙОГА И БРАХМАНИЗМ 120
Аскеты и «поклонники экстаза» в ведах 120
Тапас и йога 123

«Ритуальная интериоризация» ... 127
Символизм и гнозис упанишад ... 129
Бессмертие и освобождение ... 132
Йога в «Майтри упанишаде» ... 136
Упанишады группы санньяса ... 138
Йогические упанишады ... 139
Магия и йога «в брахманистском ключе»: «Ригвидхана» ... 144
Аскеты и «созерцатели», «добрые» и «злые» ... 146
Глава IV. ТРИУМФ ЙОГИ ... 150
Йога и индуизм ... 150
Йога в «Махабхарате» ... 152
Йога и санкхья ... 153
Йогическая техника в «Махабхарате» ... 154
Йогический фольклор ... 156
«Послание» «Бхагавадгиты» ... 157
Пример Кришны ... 159
Действия и жертвоприношения ... 160
Йогическая техника в «Бхагавадгите» ... 161
Глава V. ЙОГИЧЕСКАЯ ТЕХНИКА В БУДДИЗМЕ ... 164
Путь к нирване и символизм инициации ... 164
Джхана и самапатти ... 167
Йогины и метафизики ... 172
«Чудесные способности» ... 175
Познание предшествующих существований ... 177
Париббаджаки ... 182
Маккхали Госала и адживики ... 184
Метафизическое познание и мистический опыт ... 186
Глава VI. ЙОГА И ТАНТРИЗМ ... 193
Предварительные замечания ... 193
Иконография, визуализация, ньяса, мудра ... 198
Мантры, дхарани ... 202
Экскурс: зикр ... 205
Мандала ... 207
Апология тела. Хатха-йога ... 214
Нади: ида, пингала, сушумна ... 221
Чакры ... 224
Кундалини ... 227
«Условный язык» ... 230
Мистическая эротика ... 234
Майтхуна ... 237
«Сочетание противоположностей» ... 244

Глава VII. ЙОГА И АЛХИМИЯ ... 249
Легенды о йогинах-алхимиках ... 249
Тантризм, хатха-йога и алхимия ... 252
Китайская алхимия ... 256
Алхимия, духовная практика ... 261
Глава VIII. ЙОГА И АБОРИГЕННАЯ ИНДИЯ ... 263
Пути к свободе ... 263
Агхори и капалика ... 265
Горакхнатх и 84 сиддха ... 269
Матсьендранатх и миф о «передаче учения» ... 273
Шаманская магия и поиски бессмертия ... 276
Йога и шаманизм ... 282
Восхождение на небо. Мистический полет ... 287
«Магический жар». «Внутренний свет» ... 290
Сходство и различие ... 294
Слияние и вырождение: йога и народная религия ... 299
Наследие дравидов, мунда и прото-мунда ... 304
Хараппа, Мохенджо-Даро ... 307
ЗАКЛЮЧЕНИЕ ... 312
ПРИМЕЧАНИЯ
I, 1. Тексты и библиография санкхьи ... 316
2. Патанджали и тексты классической йоги ... 319
3. О материалистах ... 320
4. Дух и психоментальный опыт ... 321
5. Три гуны ... 321
6. Логика и теория познания санкхьи и йоги ... 322
7. Санкхья и опровержение существования Бога ... 323
8. Санкхья и буддизм ... 324
9. Критика буддизма в санкхье ... 325
II, 1. Препятствия к сосредоточению ... 327
2. Об асанах ... 327
3. О йогическом сосредоточении ... 328
4. Самадхи ... 328
5. Сиддхи, «чудесные способности» ... 328
III, 1. Вратьи и «поклонники экстаза» ведийской эпохи ... 329
2. Пять дыханий ... 329
3. Тапас и дикша ... 330
4. Индуизация автохтонной религии ... 330
5. Упанишады ... 332
6. «Мистические звуки» ... 333
7. Списки аскетов ... 334
IV, 1. «Махабхарата» ... 335

2.Санкхья в «Мокшадхарме» ... 335
3. Умение входить в чужое тело ... 336
4. «Бхагавадгита» ... 336
5. Панчаратры ... 337
V, 1. Йога и буддизм ... 338
2. Буддистские самадхи и джханы ... 338
3. Небуддистская дхьяна и буддистская псевдо-дхьяна ... 339
4. Пути и этапы медитации ... 339
5. Сиддхи и абхиджня ... 340
6. Париббаджаки, адживики ... 340
VI, 1. О литературе тантризма ... 341
2. О тантризме и иконографии ... 344
3. О джайнской аскезе и йоге ... 344
4. О мудрах ... 345
5. Мантры и дхарани ... 346
6. Зикр ... 347
7. Мандала ... 347
8. О литературе хатха-йоги ... 348
9. Чакра, адхары и т. д ... 349
10. Об «условном языке» ... 349
11. «Совершая поступки...» ... 350
12. Задержка дыхания и семени в Китае ... 350
13. Сахаджия и вишнуизм ... 351
VII, 1. Алхимики, йогины и «магический полет» ... 352
2. Нагарджуна-алхимик ... 352
3. Об индийской алхимии ... 353
4. Китайская алхимия ... 354
5. Металлургия и алхимия ... 355
VIII, 1. Об агхори, капаликах и культе черепов ... 355
2. Об «оргиях» валлабхачарьев ... 356
3. Горакхнатх, Матсьендранатх и 84 сиддха ... 357
4. Погребение аскетов ... 357
5. Йогины и факиры ... 358
6. О позднем буддизме и «крипто-буддизме» ... 360
7. Йогини, дакини, якши, Дурга ... 360
8. Дравидское влияние ... 361
9. Змеи, драконы, наги ... 362
10. Мунда, прото-мунда ... 363
11. Хараппа и Мохенджо-Даро ... 364
IX, 1. Распространение йогических практик и культурные контакты Индии с другими странами ... 364
ДОПОЛНИТЕЛЬНАЯ БИБЛИОГРАФИЯ ... 366

ПАТАНДЖАЛИ И ЙОГА

Перевод с французского
Р. Н. Черниковой

[ВВЕДЕНИЕ] ... 371
Глава I. ЙОГА ПАТАНДЖАЛИ ... 373
Yoga, jungere, jugum ... 373
«Йога-сутры» Патанджали ... 374
Санкхья и йога ... 376
«Созидающее незнание» ... 377
Вселенское страдание ... 378
Сотериологическая функция познания ... 380
«Я» ... 381
Субстанция и ее структура ... 383
Телеологический характер Творения ... 386
Отношение «дух–материя» ... 387
Надежда есть самая большая пытка ... 389
Каким образом возможно освобождение ... 390
Значение освобождения ... 392
Структура психического опыта ... 394
Подсознание ... 396
Глава II. ТЕХНИКИ ЙОГИ ... 400
Концентрация на одном объекте ... 400
Самоограничение и дисциплина ... 401
Йогические позы ... 402
Регулирование дыхания ... 403
Погребенные заживо ... 404
Контроль дыхания: Китай, ислам ... 405
Исихазм ... 406
Сдерживание ... 408
Дхарана – йогическая концентрация ... 409
Дхьяна – йогическое созерцание ... 410
Роль Бога ... 411
Энстаз и гипноз ... 413
Самадхи «с опорой» ... 414
«Состояния–постижения» ... 416
«Магические способности» ... 417
«Пусть господин располагается здесь!..» ... 419
Самадхи «без опоры» и конечное освобождение ... 421
Реинтеграция и свобода ... 423
Глава III. АСКЕТЫ, ЭКСТАТИКИ И СОЗЕРЦАТЕЛИ ДРЕВНЕЙ ИНДИИ ... 427
Аскетизм и йога ... 427

Упанишады и йога ... 428
Бессмертие и освобождение ... 430
Йогические упанишады ... 432
Йога в «Махабхарате» ... 435
«Послание» «Бхагавадгиты» ... 438
Кришна – образцовая модель ... 439
Деяние и жертва ... 441
Йогическая техника в «Бхагавадгите» ... 443
Глава IV. БУДДИЗМ, ТАНТРИЗМ, ХАТХА-ЙОГА ... 446
Йога и нирвана ... 446
Буддийский аскетизм ... 448
Йогины и метафизики ... 451
Будда и «совершенные могущества» ... 453
Тантризм и йога ... 455
Тантрическое «осуществление»: божественные образы и «мистические звуки» ... 459
Хатха-йога и открытие тела ... 460
«Тонкие органы» и мистическая физиология ... 462
ЗАКЛЮЧЕНИЕ ... 464
БИБЛИОГРАФИЯ ... 468
ХРОНОЛОГИЯ ... 471

КОММЕНТАРИИ. *Сост. Н. А. Канаева* ... 473
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ. *Сост. Н. А. Канаева* ... 515
УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН. *Сост. Н. А. Канаева при участии Я. О. Лепетюхиной* ... 528
УКАЗАТЕЛЬ ТЕРМИНОВ. *Сост. Н. А. Канаева при участии Я. О. Лепетюхиной* ... 534

ЭЛИАДЕ М.
Избранные сочинения: Йога: Бессмертие и свобода; Патанджали и йога / Перев. с фр. – М.: Ладомир, 2013. – 560 с.

ISBN 978-5-86218-512-6

Две переведенные с французского (специально для настоящего издания) и объединенные под одной обложкой книги известного румынского историка и философа культуры Мирчи Элиаде (1907–1986) – «Йога. Бессмертие и свобода» и «Патанджали и йога» – освещают важнейшую составляющую индийской культуры – йогу – в ее теоретическом и практическом аспектах. Они содержат переводы множества фрагментов оригинальных текстов, которые являются у нас большой редкостью или вообще на русский язык не переводились. «Патанджали и йога» (первое авторское издание – 1965 г.) публикуется на русском языке впервые.

Издание отличает выверенный и детальный научный аппарат. Обилие эмпирических фактов и мифологических сюжетов, используемых М. Элиаде для обоснования своих теоретических идей и воссоздания культурно-исторического контекста йоги, равно как простота изложения, обстоятельная статья о самом М. Элиаде, написанная известным специалистом по йоге С. В. Пахомовым, делают книгу столь же интересной, сколь и доступной самой широкой читательской аудитории.

Научное издание

МИРЧА ЭЛИАДЕ

Избранные сочинения

Йога. Бессмертие и свобода
Патанджали и йога

Редактор
Н. А. Канаева

Корректор
Е. Г. Сметанникова

Компьютерная верстка
О. Л. Кудрявцевой, В. Г. Курочкина

ИД № 02944 от 03.10.2000 г.
Подписано в печать 25.03.2013 г.
Формат $60\times90\,^1/_{16}$. Бумага офсетная № 1.
Печать офсетная. Гарнитура «Баскервиль».
Печ. л. 35. Тираж 1500 экз. Зак. № 1943.

Научно-издательский центр «Ладомир»
124681, Москва, ул. Заводская, д. 6-а
Тел. склада: 8-499-729-96-70
E-mail: ladomirbook@gmail.com

Отпечатано с оригинал-макета
в ОАО «Первая Образцовая типография»,
филиал «УЛЬЯНОВСКИЙ ДОМ ПЕЧАТИ»
432980, г. Ульяновск, ул. Гончарова, 14

ISBN 978-5-86218-512-6